صدام

الأصالة والمعاصرة

بين

محمود شاكر ولويس عوض

نسيم مجلى

كتاب الأهالى

رقم ٦٢ / يونيه ١٩٩٨م

الإدارة والتحرير: ٢٣شارع عبد الخالق ثروت شقة ١٨ القاهرة ج.م.ع

ترسل جميع المراسلات باسم رئيس التحرير

الإعلانات: يتفق بشأنها مع الإدارة

الأعداد السابقة: توجد نسخ محدودة من الأعداد السابقة من السلسلة ترسل لمن يطلبها خارج القاهرة أو خارج جمهورية مصر العربية بالبريد المسجل ويحسب سعر الكتاب على أساس أن الجنيه يعادل (دولار) أمريكياً ويضاف جنيه مصرى داخل مصر على ثمن الكتاب نفقات البريد كما يضاف (دولار) واحد خارجها إلى الثمن وتحول أثمان الكتاب بحوالة بريدية باسم الأهالى.

كتاب الأهالى سلسلة كتب فصلية تصدرها مؤسسة الأهالى- حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى-مصر.

كتـــاب الأهــالـــــــى

العقـل. الاستنـارة. الحريــة

رئيس التحرير : أمينة شفيق

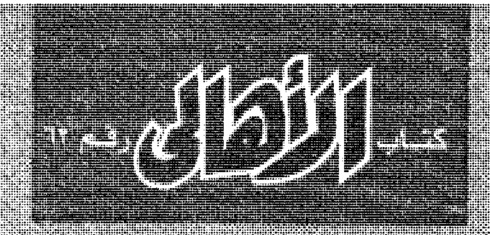
مدير التحرير : عادل الضوى

كتــاب الأهــالى

صدام الأصالة والمعاصرة

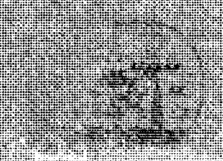
سكرتير التحرير : **عادل بكر**

بوحـدة أجهـزة الماكينتوش بمؤسســة الأهالى / ١ شارع كريم
الـدولة - القـاهـرة / ت : ٥٧٩١٦٢٧ - ٥٧٩١٦٢٨ - ٥٧٩١٦٢٩



صدام

الأصالة و المعاصرة



بين

محمود شاكر و لويس عوض

نسيم مجلي

تقديم

بدأت معرفتى بالعلامة محمود شاكر على صفحات «الرسالة» منذ ثلاثين عاما أو أكثر، حين كان ينشر مقالاته العنيفة ضد الدكتور لويس عوض حول أبى العلاء و«رسالة الغفران» ولا أنكر أننى صدمت ليس فقط بسبب حدة الخطاب، لكن لسبب آخر أهم هو أن شاكر يفسر الثقافة والتاريخ من خلال منظور ضيق جدا هو المنظور الدينى فقط بحيث ينعكس على رؤيته لكل إبداعاتنا الأدبية والنقدية الحديثة.

لكننى لم أعد للاهتمام بهذا الموضوع إلا منذ سنوات حين شرعت فى دراستى لمعارك لويس عوض التى أصدرتها هيئة الكتاب بعنوان «لويس عوض ومعاركه الأدبية» سنة ١٩٩٤، فكان لزاما علىّ أن أعود إلى شاكر وكتاباته على أساس أنه كان أهم خصوم لويس عوض وأشدهم قسوة فى الهجوم عليه.

وبعد أن تناولت انتقاداته المنهجية والأيديولوجية للويس عوض (فى تسع فصول) وجدتنى مدفوعا لأن أطيل الوقوف عند شاكر وموقفه الرافض للثقافة الغربية، فاكتشفت أن هذا الموقف لم يكن طارئا ولا عارضا، وإنما هو موقف أساسى ثابت نجد بواعثه النفسية ومبرراته فى تجارب شاكر الشخصية وصراعاته مغ رواد الحداثة والتنوير من الطهطاوى حتى طه حسين وسلامة موسى ولويس عوض، كما نجد منطوقاته النظرية فى كتابه «رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا» الذى نشره فى ١٩٨٧م فى كتاب الهلال.

وفى رأيى أن بدايات هذا الموقف قد تشكلت بوضوح فى صدامه الأول مع طه حسين حول الشعر الجاهلى، ثم تطورت بفعل عوامل اجتماعيه واقتصاديه وسياسية حتى أصبحت أيديولوجية شاملة للفكر والثقافة عنده.

وفى محاولتى الاقتراب منه ورسم صورة له، لم أكتف بالقراءة له أو القراءة عنه، بل سعيت للقائه والتعرف عليه عن قرب رغم تحذيرات بعض أصدقائه ومريديه الذين كانوا يصورونه فى صورة ديناصور مخيف أو عملاق سريع الغضب والهياج لا يقبل جدلا أو اختلافا معه. والحق يقال أننى زرته وسعدت بلقائه مرات فوجدته إنسانا ودودا محبا وكريما ومتواضعا غاية التواضع، وأظن أننى كسبت بمعرفته صديقا عظيما يستحق كل احترام وتقدير، لأنه رجل صادق مع نفسه، صريح كل الصراحة فيما يعتقد أنه صحيح.

إنه فعلا حاد كالسكين لا يجامل أحدا ولا يريد من أحد أن يجامله. ومهما كان اختلافنا معه حول أسلوبه الحاد أو أفكاره الجامحة، فمن الإنصاف أن نشهد له بالأصالة والاستقلال وغزارة المعرفة، بالإضافة إلى سعة الخيال والقدرة على رسم الصور الكاريكاتورية الساخرة وصياغة العبارات الهجائية الجارحة. وقد اتسم نقده للدكتور لويس عوض بنوع من التعريض والتجريح يتضاءل أمامه كل ما قاله جرير والفرزدق والحطيئة فى مبارزاتهم الهجائية المعروفة فى الشعر العربى القديم.

مع هذا الكاتب الكبير فإن الخلاف فى الرأى لا يفسد للود قضية. وقد أعلنت له اختلافى معه ورأيى هو أن الخلاف بين الأجيال أمر طبيعى. ومن ثم قرأ هذه الأبحاث فى حينها وأثنى عليها أمام أصدقائه، ومنهم أستاذى العظيم الراحل الدكتور مجدى وهبة الذى أبلغنى بهذا الثناء، والذى قرأ هذه الفصول وحثنى على نشرها فى ذلك الحين، ولكنى لسبب ما فضلت أن يتم ذلك بعد نشر كتابى «لويس عوض ومعاركه الأدبية»، حتى يتعرف القارئ على موضوع هذه المعارك ومجالاتها أولا ثم يأتى للتعرف على أحد فرسانها الكبار.

إن شاكر يمثل وجها أصيلا من وجوه ثقافتنا العربية الإسلامية وهو يدافع

عن هذه الثقافة بصراحة وضراوة تخرج به أحيانا عن حد الاختلاف المقبول، وهو لا يبالى شيئا فى أن يقول ما يقول أو ما يعتقد أنه حق. ولا أجد له شبيها فى هذه الناحية سوى خصمه اللدود لويس عوض فى إصراره على ما يقوله وصموده عند موقفه ورأيه فهو لم يتراجع عن رأى قال به ولم يرضخ لأى ضغوط سواء جاءت عن طريق السلطة أو من جانب العامة والغوغاء، وكتابه «فقه اللغة العربية» وما جره عليه من محاكمات وتهديدات شاهد على صدق ما أقول. والشىء المهم فى نظرى هو أنه عند الاعتداد بالذات بتشابه هذان الخصمان، شاكر ولويس تشابها قويا، وليس فى هذا الأمر غرابة. فقوانين الطبيعة تؤكد أن الأقطاب المتشابهة تتنافر على الدوام، وقد حدث هذا فعلا بين شاكر الذى يمثل التطرف الأصولى أو الدينى، وبين لويس عوض الذى يمثل التيار العلمانى الوطنى فى أجلى معانيه.

وكانت البداية هى أبحاث لويس عوض التى نشرها فى الأهرام (١٩٦٤) بعنوان «على هامش الغفران» التى قال فيها بأن المعرى قد تأثر بالفكر اليونانى والأدب اليونانى، وأن «رسالة الغفران» تتشابه فى كثير من جوانبها مع مسرحية «الضفادع» لأرسطوفانيس واعتبر شاكر هذا القول تشكيكا فى أصالة المعرى، بل وأصالة الثقافة العربية عموما، فاتهم لويس عوض بالكيد للعروبة والإسلام، ثم اتهمه بأنه تلميذ للمبشرين وأنه فرعونى متعصب، بالإضافة إلى اتهامات أخرى كثيرة لا أساس لها من الصحة فى حياة لويس عوض أو كتاباته. بل كان المقصود منها هو إحراج لويس عوض وإخراجه من جريدة الأهرام وتوجيه ضربة قاصمة لتيار الحداثة فى الأدب والفن والفكر، وهو التيار المرتبط بالمفاهيم العقلانية والثقافة الغربية العصرية لصالح التيار السلفى التقليدى أو الأصولى.

فإذا كان لويس عوض يدرس الأدب المقارن على أساس الإيمان بوحدة

الثقافة الإنسانية، فإن شاكر لا يؤمن بوجود ثقافة إنسانية واحدة ولا حضارة واحدة، مادام أنه لا توجد ديانة عالمية واحدة. ومن المؤسف أن هذا الاتجاه السلفى الأصولى عندنا هو الذى يغذى فكرة صراع الحضارات عند الغربيين.. ولعل كتاب صمويل هنتنجز «صراع الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمى» الصادر عن دار سيمون وشبستر عام ١٩٩٦، لخير دليل على صدى هذه الدعوة الأصولية الإسلامية التى ترفض رفضا مطلقا جميع المناهج الفكرية المختلفة والعقائد المختلفة وتدعى لنفسها امتلاك الحقيقة الكاملة والمعرفة الكاملة، كما ترفض الحوار مع الآخر، وتشهر سلاح التكفير والقتل فى وجه كل المخالفين.

وعلى الرغم من أن شاكر قد رفض منهج الإخوان المسلمين فى استخدام العنف لنشر دعوتهم، ودخل مع سيد قطب فى معركة حامية إلا أنه أصولى قح، بل لا أبالغ إن قلت إنه شيخ الأصوليين المعاصرين من حيث رفضه كل ثقافة مغايرة للإسلام.. فهو يخاصم «الثقافة الغربية المسيحية الوثنية»، كما يسميها مخاصمة مطلقة، وكل ما يتصل بهذه الثقافة وكل من يناصرها أو ينتمى إليها. وقد شملت هذه النظرة تيار النهضة الحديثة من رفاعة الطهطاوى حتى طه حسين وسلامة موسى ولويس عوض وغيرهم، وقد عبر شاكر عن موقفه هذا بكل صراحة ووضوح، وبهذا أعفانا من الحرج وأعطانا رخصة أن نعرض لأفكاره وآرائه وأن نناقشها بنفس الصراحة ونفس الوضوح، بهدف تحديد هذه الرؤية الأيديولوجية والتعرف عليها دون إدانة أو تجريح، مع الاهتمام بتوضيح موقعها خلال الرؤية العامة لتاريخ الفكر المصرى ومساره، خصوصا منذ بداية عصر النهضة حتى الآن. هذا المسار الذى ظل ينحو دائما نحو العلمانية والديمقراطية متناغما بدرجة قوية مع مسار الحياة فى مصر وخبرة الشعب العريقة فى تدعيم أسس التعددية الدينية والفكرية والقبول بها

والاعتماد عليها فى مواجهة حملات الغزو والعدوان على مدى قرون عديدة.

كان هذا منهجى فى كتابى «لويس عوض ومعاركه الأدبية» وهو منهجى فى بحثى هنا الذى يضم ثلاثة فصول هى:

١ ـ شاكر ومفهومه للأصالة الثقافية.

٢ ـ الطريق إلى ثقافتنا.. وهل هو الطريق الوحيد؟

٣ ـ من القطيعة إلى الحوار.

وأنا هنا أتحدث عن شاكر للتعريف به وبفكره كما فعلت مع لويس عوض، لأن اهتمامى الأول ليس منصبا على هذين القطبين، وإنما اهتمامى الأساسى هو التعرف على أصول المشاكل فى الصراع الحاد بين دعاة الأصالة ودعاة المعاصرة، وإجراء الحوار بين التيارين دون خوف أو رهبة، وبعيدا عن عقد النقص وعقد الاستعلاء. وهو حوار حر يقوم على الاعتراف بحق الآخر فى الاختلاف، وذلك لتحقيق الوحدة من خلال التنوع وليس عن طريق قهر تيار لحساب تيار آخر واستبعاده. فالتنوع هو الذى يمد ثقافتنا بالحيوية والخصوبة ويدفعها فى طريق التقدم والتنمية.. ومن أجل المحافظة على حق الاختلاف والمغايرة والإبداع وهو حق طبيعى من حقوق الإنسان، فضلا عن كونه مصدرا لتحرير العقل من أثقال التقاليد التى تشده إلى الوراء وتلقى به فى كهوف الانغلاق المظلمة، ودفعا لمنهج الحوار وترسيخه فى حياتنا المعاصرة، أقدمت على هذه المحاولة.

وقد تناولت موضوع هذا الحوار وشروطه فى البحث الأخير تحت عنوان «من القطيعة إلى الحوار»، وأرجو أن يجد هذا الكتاب قبولا من القراء تدعيما للمناخ العام الرافض للتطرف والإرهاب والساعى أبدا لتدعيم الوحدة الوطنية بين أبناء الوطن الواحد، والوحدة الإنسانية بيننا وبين شعوب العالم أجمع.

من أجل تيسير مهمة القارئ فى متابعة هذا الحوار الجاد رأيت أن أبدأ هذا

الكتاب بفصل عنوانه «وقفة بين كتابين» أعرض فيه بإيجاز شديد لبعض نقاط الخلاف الذى دار حولها الجدل بين لويس وشاكر فى كتابى «لويس عوض ومعاركه الأدبية» لكى تكون بمثابة تذكرة لمن فاته قراءة ذلك الكتاب، خصوصا أن ما نقدمه هنا مرتبط أوثق الارتباط بمناقشتنا لانتقادات محمود شاكر والتى خصصنا لها تسعة فصول داخل ذاك الكتاب الضخم الذى يبلغ حجمه ٥٨٠ صفحة من القطع الكبير، والذى تناولنا فيه غزوات لويس عوض الفكرية ومعاركه الأدبية مع ترجمة لحياته وتكوينه الفكرى من خلال دراستنا للبيئة الاجتماعية والثقافية التى نشأ وعاش فيها منذ مولده فى ١٩١٥ حتى وفاته فى سبتمبر سنة ١٩٩٠م.

نسيم مجلى

الهرم ـ أول أغسطس ١٩٩٧

وقفة بين كتابين

هذا الفصل ليس عرضا أو تلخيصا لكتاب «لويس عوض ومعاركه الأدبية»، وإنما هو موجز لبعض نقاط البحث التى جرت مناقشتها فى إطار المعركة بين محمود شاكر ولويس عوض، التى شغلت ثلث الكتاب تقريبا (من ص ١٩٧ ـ ٣٦٦). وبدأت بالعنوان التالى:

١ ـ هجوم على هامش الغفران

فقد أوضح الدكتور لويس عوض فى بحثه «على هامش الغفران» أن المعرى كان يعيش واقع عصره وتأثر بكل صراعاته السياسية والثقافية والعقائدية حتى أنه اعتبر «رسالة الغفران» رسالة أيديولوجية فى حرب العقائد الدينية والسياسية التى دارت رحاها فى زمن المعرى زمن التحام العالمين المسيحى والإسلامى. (على هامش الغفران ص ٩٩).

وعلى هذا يبنى الدكتور لويس عوض استنتاجه بأن المعرى قد تأثر بالثقافة اليونانية والثقافة الفارسية.. وأن تأثره بالفلسفة اليونانية كان هو الفاعل فى انحيازه إلى جانب العقل أو التفكير العقلانى وفى رؤيته لصراعات عصره الثقافية والسياسية.

وقد استوقف هذا الكلام أو على الأصح استفز هذا الكلام الأستاذ محمود شاكر فانبرى ينقده بحدة وبعنيف الألفاظ والعبارات فى مجلة «الرسالة» وانضم إليه عدد آخر من كتاب مجلتى «الرسالة» و«الثقافة» حتى شكلوا كتيبة مهاجمة بقيادته.

وقد اشتملت مناشات الأستاذ شاكر على بعض النقاط الموضوعية المفيدة إلا أنها كانت تمثل قطرة.. أو قطرتين فى بحر متلاطم الأمواج.. وجاءت هذه

النظرات الموضوعية فى بداية الكلام حين تعرض لمنهج البحث الأدبى وعند نهايته حين تناول ترجمة لويس لمسرحية «الضفادع» لأرسطوفان. والمدهش أنها وقفت على الشاطئين أو عند التخوم.. ولو دخلت إلى صلب الموضوع وهو «رسالة الغفران» ورؤية المعرى الفلسفية كما تنعكس من خلالها لتغير الأمر تماما، ولأثمرت هذه المعركة ثمارا أدبية وفكرية نافعة لأجيال تتطلع بشوق إلى فهم واستيعاب هذا الأثر الأدبى العظيم المسمى «برسالة الغفران».

ولعل من المهم أن أنبه القارئ إلى أن الدكتور لويس عوض ظل صامتا لا يرد ولا يعلق على هذه الحملة بالكتابة أبدا حتى أوشكت على نهايتها وجاء رده بطريقة غير مباشرة حين كتب بالأهرام مقالا فى ١٤ مايو سنة ١٩٦٥ يتحدث فيه عن مجلات وزارة الثقافة وعما ينفق عليها وما يوزع منها، وكانت خلاصة رأيه المدعمة بالجدول أن هذه المجلات لا توزع إلا ثلث ما يطبع منها وأن مجلتى «الرسالة» و«الثقافة» قد انصرف عنهما القراء.

وكان من نتيجة هذا المقال صدور قرارات الوزارة بإغلاق معظم تلك المجلات ومن بينها مجلتى «الرسالة» و «الثقافة».

ثم جاء رده الثانى بطريق غير مباشر أيضا فى كتابه «المحاورات الجديدة»[1] حين صنع أقنعة لبعض الكتاب والأدباء من ممثلى اليمين واليسار وفند بحرية تامة وبأسلوب ساخر كثير من آرائهم الخاصة بوضع المرأة فى الماضى والحاضر.. وحاول أن يثبت أن الأستاذ محمود شاكر (مجاهد ابن الشماخ) وزميله (أبو الفتوح الصباح) إنما يعيشان فى أوهام عن العصر الذهبى لا وجود لها، وأن البشر كانوا فى كل زمان لهم أخطاءهم ولهم حسناتهم، وأن السنوات المائة الأولى من صدر الإسلام لم تكن استثناءا بل شهدت كل صنوف الرجال وكل صنوف النساء وأن الناس تتقدم ولا تتأخر وأن المرأة المصرية الآن أفضل كثيرا جدا من نساء تلك الأيام، وأن الفضيلة لازالت

موجودة بقدر أكبر وأوفر.. وأن العالم يتقدم ولا ينحط، وعرفنا أن التقدمية والنظر إلى الأمام خير من الرجعية وهى النظر إلى الوراء، وكان ينقصنا الإثبات حتى جاء ولد لنا اسمه داروين وأثبت لنا أن الإنسان كان منحطاً ثم ارتقى ولم يكن راقيا ثم انحط. (المحاورات الجديدة ص ١١٨).

هذه هى معالم هذه المعركة وإطارها العام.. ويبقى أمامنا مهمة اختيار بعض التفاصيل وتناولها هنا بدءا بهذا الجانب الخاص بمنهج الدراسة الأدبية وقد أخذ الأستاذ شاكر فى مناقشة قول لويس عوض:

«... وقد تعلم المعرى فى اللاذقية، كما تعلم فى أنطاكية، ففيما روى القفطى والذهبى أنه نزل بدير فيها. «ولقى بهذا الدير راهبا قد درس الفلسفة وعلوم الأوائل بلغة طه حسين أو باختصار: أخذ عنه اليونانيات، فما علوم الأوائل هذه التى كانت تقرأ فى الأديرة تحت حكم الروم، إلا آداب اليونان وفلسفتهم فى لغتها الأصلية، فحصل له بها شكوك لم يكن عنده ما يدفعها به.. فأودعها شعره..»».

ويعقب الأستاذ محمود شاكر بأن هذا الخبر كاذب قد انفرد به القفطى، وهو مصرى، ولم يذكره أحد من معاصرى شيخ المعرة مع تحاملهم عليه وذكرهم إلحاده. حتى جاء الذهبى، وهو من كبار مؤرخى الإسلام فيذكر ترجمة أبى العلاء فى كتابه تاريخ الإسلام، ويسوق هذا الخبر أو ينقله عن القفطى ولكنه اختصره وغير بعض ألفاظه، فقال فى صفة هذا الراهب «كان به راهب له علم بأقاويل الفلاسفة» فرفع باختصاره شأن هذا الراهب المبتدئ الشادى، بما يوهم أن له علما بأقاويل الفلاسفة. وهذا عمل غير مرضى وإساءة من الذهبى.

ثم يركز الأستاذ شاكر فى دحضه لهذا الخبر على عدم ذكر ياقوت له «وهو أمر مثير للدهشة.. إذ كيف يثق باحث بمؤرخ يتحامل على شيخ المعرة بهذه الدرجة ويصفه كما يقول شاكر: «كأن المعرى حمار لا يفقه شيئا».

كذلك القول بأن «الشيخ القفطى قد غلبه الحياء أن يحدث به شاميا خبيرا بأخبار أهل الشام، لعلمه هو نفسه أنه خبر تلقفه ليتباهى به فى كتبه طلبا للإتيان بالغرائب، على عادة أهل العلم فى كل زمان ومكان».

فهذا اجتهاد خاص من الأستاذ محمود شاكر لا يعتمد على إسناد ويبدو متناقضا أيضا، ودليل التناقض واضح فى وصفه للقفطى بأنه «عالم خبير» فكيف يرضى مثل هذا العالم أن يثبت خبرا مكذوبا أو مدسوسا للتباهى.. وإذا كان من بين الذين ترجموا للمعرى ونقلوا هذا الخبر تسعة، منهما علمان كالقفطى والذهبى «وهو من كبار مؤرخى الإسلام» وقد وقعا فى خطأ خبر مكذوب أو مدسوس أو مختصر بصورة مخلة.. أو للتباهى والإتيان بالغرائب كما يقول شاكر، فلماذا يستشنع نفس الخطأ من لويس عوض.. ولماذا لا يناقش خطأه بنفس روح التسامح والتبرير.. التى تختلق الأعذار والمبررات للقفطى والذهبى وغيرهما.. حتى يبدو الأستاذ شاكر متسقا فى موقفه.

فكيف يريدنا الأستاذ شاكر أن نصدق أن لويس عوض ذكر خبر دير الفاروس ليثبت غلبة أهل الصليب على أهل الإسلام.

هل أشار لويس عوض إلى تأثر أبى العلاء بثقافة اليونان عن طريق راهب دير الفاروس ليثبت غلبة أهل الصليب على أهل الإسلام حقا؟ ولماذا إذن يشير إلى تأثر دانتى الليبجيرى النصرانى الإيطالى بفكر أبى العلاء المعرى وابن عربى وقصة المعراج؟ هل يريد أيضا أن يثبت غلبة المسلمين على النصارى؟

وإذا كان الأمر كذلك، فليس هناك ما يوجب التحامل عليه، فقد ناصر المسلمين مرة وناصر النصارى مرة.. والنتيجة صفر فلا غالب ولا مغلوب!

لكن الأستاذ شاكر أغفل تناقض موقفه، وبعد ذلك يزعم أن ديوان «سقط الزند» الذى أنشأه أبو العلا فى شبابه يخلو من الأشعار التى جلبت عليه تهم الزندقة والإلحاد. ويقول إنه محصور فى ضرب واحد، وهو ما جاء فى بعض

مراتيه من ذكر هول الموت واستبشاعه، وأن الموتى يفضون إلى غيب مجهول، لا يأتينا عن أحد منهم خبر، وأشباه ذلك.

وهل هناك بعد ذلك دليل على أنه كانت لديه شكوك ضاق بها صدره فأودعها شعره، وماذا تكون الشكوك أكثر من الشك فى مصير الموتى، وأنه واد مجهول لم يعد منه أحد كما قال هاملت.. والمعروف بالنسبة للمؤمنين أنهم يؤمنون بالغيب وأن الموت هو انتقال لحياة أخرى فيها حساب وجزاء.

فأبو العلاء متهم بالزندقة كما يؤكد الدكتور مندور فى قوله عن لويس عويض:

«وكيف نجمع عندئذ بين تهمة تجريحه للقومية العربية والإسلام بدعوى تأثر أبى العلاء المعرى بالراهب اليونانى المسيحى وتهمة تعصبه للقومية العربية، وزعمه تأثر الشاعر المسيحى دانتى بالشاعر العربى المسلم ـ على الأقل شكلا ـ أبى العلاء المعرى. وأنا أقول شكلا لأنه من الثابت أن أبا العلاء المعرى لم يكن ثابتا على دينه الإسلامى متمسكا به، بل لقد اتهم اتهاما أكيدا بالإلحاد والزندقة مما يزيد بطلان التهمة الظالمة». (روزاليوسف ـ ١١ يناير سنة ١٩٦٥)

ولعله بسبب ذلك جعل المعرى شعاره العفو العام. فرسالة الغفران كانت ردا على دعاوى التكفير والإلحاد، ومن ثم اتسم منظوره كما يقول صلاح فضل: «لوضع شخصياته فى الجنة أو فى النار بالسعة والرحمة واللطف وتحرر النظرة، مما كان يصطدم بلاشك بمنظور الفقهاء الذين كانوا يرون فى دخول أناس معروفين بفسوقهم أو كفرهم الجنة زندقة لا تغتفر».

٢ ـ من جحيم أرسطوفان إلى نعيم المعرى

يقال إن المعرى قد أنشأ «رسالة الغفران» فى حوالى ١٠٣٢م (٤٢٤هـ)

استنادا إلى بعض دلائل من النص، وهو فى نحو التاسعة والخمسين من عمره. وكانت «رسالة الغفران» ردا على رسالة ابن القارح.

ولأن «رسالة الغفران» كعمل أدبى ليست فى وضوح «الضفادع» وبساطتها بحيث يمكن لأى قارئ مثقف أن يفهما ويتذوقها، بل إن «رسالة الغفران» مازالت تستغلق على الدارسين المتخصصين. لذلك احتاج الأمر أن يمهد الدكتور لويس عوض لبحثه بفصلين «شىء من التاريخ» و«كلمة عن ابن القارح» قدم فى الأول دراسة للخلفية التاريخية تعرف منها:

ـ أن حلب قد سقطت فى يد الروم عام ٩٦٨م أى قبل مولد المعرى فى ٩٧٣م، (٣٦٣هـ) بخمس سنوات، ولهذا أهمية خاصة لأن معرة النعمان وهى بلدة المعرى لا تبعد عن حلب إلا أميال قليلة تبلغ نحو الثمانين. لأن حلب كانت المعهد الأول الذى تعلم فيه المعرى صبيا، ولأن حلب كانت طول زمان المعرى مركزا للصراع السياسى والدينى العنيف الذى انعكس فى كثير من أدب المعرى.

ويؤكد لويس عوض صحة رأى الدكتور طه حسين من أن المعرى رحل إلى بغداد لاجئا سياسيا فرارا من الحكم الفاطمى وكان فى الرابعة والثلاثين من عمره.

لكن الأستاذ شاكر يرفض هذا السبب ويقول إن أبا العلاء كان يعيش فى رعاية وحدب أبيه وأمه فلما مات الأب ٣٩٥هـ «ربع وقلق واضطرب، وأراد فراق المعرة، حتى تم له ذلك فى سنة ٣٩٨هـ».

ولا يمكن أن يكون هذا سببا مقنعا طبعا، كان ينبغى على الأستاذ شاكر أن يسأل هذا السؤال المنطقى: ما هى الدوافع الخفية التى تدفع هذا الإنسان الأعمى العاجز لأن يترك هذه الرعاية والحماية فى كنف أمه وهى فى شيخوختها، ويفارقها إلى بغداد، لابد أن هناك أسبابا تهدد حياته وتضطره

إلى هذه الخطوة التى تلقى به إلى «الضياع». ولا يمكن أن توجد هذه الأسباب بعيدا عن السياسة ودسائسها، وبالتحديد من جانب الفاطميين الذين امتد نفوذهم إلى حلب فى هذه الفترة، كما أبان الدكتور لويس عوض بجلاء ووضوح، لقد فر هاربا منهم ومن هذه الدعوة الفاطمية الكهنوتية التى كانت معادية للعلم والعقلانية وللاجتهاد فى أبسط معانيه وكانت معادية على خط مستقيم لأهم التقاليد الفكرية التى أرساها المثقفون فى العالم الإسلامى منذ عهد الازدهار الفكرى والتواصل الثقافى، أى منذ عهد المأمون (٧٨٦) أى خلال المائتى سنة السابقتين على إنشاء (رسالة الغفران) (١٠٣٢م).

وفى ضوء هذا يمكن لن أن نقبل تفسير الدكتور لويس عوض لرسالة ابن القارح «ولرسالة الغفران» التى جاءت ردا عليها.

والسبب الرسمى لإنشاء «رسالة الغفران» هو أن ابن القارح سمع أن المعرى قد استنكر فيه هجاءه لأبى القاسم المغربى، وهو أحد ساسة العصر من ذوى السلطان فى دولة الفاطميين بمصر بعد أن كان أمدا طويلا من خلصائه ومن المنتفعين به. وقد خشى ابن القارح ـ هكذا يقول أن يظن به المعرى خسة الطبع وقلة الوفاء لمن أنعم عليه فأراد أن يبرر موقفه ويبرئ نفسه.

والدكتور لويس عوض يرفض هذا السبب ويعتقد أنه سبب سخيف لا يبرر أن يؤلف المعرى رسالة فلسفية للرد عليه.

فماذا قال ابن القارح فى رسالته؟

طرح الدكتور لويس عوض هذا السؤال وأخذ فى الإجابة عنه، وسوف أورد أهم هذه النقاط بإيجاز شديد:

ـ بدأ ابن القارح رسالته بتقرير إيمانه بأن العالم حادث وليس قديما كما كان يقول دهريو ذلك الزمان. يفهم هذا من مطلع رسالته: «والحمد لله المبتدى بالنعم، المنفرد بالقدم، الذى جل عن شبه المخلوقين وصفات المحدثين».

ـ إن ابن القارح يريد أن يغمز المعرى من أول عبارة فى رسالته ويشير ضمنيا إلى أبيات المعرى المشهورة فى هذا الصدد.

ـ يشير ابن القارح إلى زيارته لحلب وخيبة أمله فيها فيغمز المعرى غمزة قوية، إذ يقول: «لقيت أبا الفرج الزهرجى بآمد ومعه خزانة كتبه فعرضها على فقلت: كتبك هذه يهودية، قد برئت. من الشريعة الحنيفية فأظهر من ذلك إعظاما وإنكارا». وكأن ابن القارح يريد أن يقول للمعرى: صديقك هذا الزهرجى الذى تحجون إليه دخلت مكتبته فوجدتها ملأى بالإسرائيليات، أى بالتفاسير الدينية المدسوسة على الدين.

ـ يتجود ابن القارح على المعرى بكتالوج طويل من الزنادقة والملحدين ويروى عليه قصصهم بادئا بالمتنبى الذى كان أثيرا عند المعرى إلى حد أن المعرى لقى عنتا من الحكام لإعجابه به، فابن القارح يذكر المعرى بما كان من ادعاء المتنبى النبوءة، وكيف سجن وجلد بسبب ذلك فى بغداد فى عهد الوزير ابن الجراح. وهو يهاجم شعر المتنبى لأن الصور الشعرية التى يستخدمها منافيةٌ للدين. وابن القارح لا يطعن فى ميله إلى الزندقة أو كما يقول: «وهذا غير واضح فى طلاوة شعره ورونق ديباجته، ولكن اغتاظ على الزنادقة والملحدين الذين يتلاعبون بالدين ويرمون إدخال الشبه والشكوك على المسلمين، ويستعذبون القدح فى نبوة النبيين صلوات الله عليهم».

وبعد أن يفرغ من ذكر أسماء الزنادقة والعصاة وكيف كانت مصائرهم يستقر أخيرا على ذكر حكايته مع الوزير الأديب، والسياسى الداهية ابن أبى القاسم المغربى صاحب المعرى فيشرح ابن القارح أسباب انتفاضه عليه.

يفسر الدكتور لويس عوض هذا الأمر قائلا: إنه لا يستبعد أن يكون الوزير المغامر أبو القاسم المغربى لقد لجأ إلى الحمدانية بما عرف عنهم من صلات طيبة بالروم وتعاون عسكرى معهم ليكيد للحكم الفاطمى المصرى بعد نكبة أبيه

فى مصر. كما أنه لا يستبعد أن يكون المعرى مناصرا للحمدانية والروم على الأقل بحكم نفوره من الفاطمية وبحكم ثقافته الفلسفية اليونانية والعقلانية العربية كما ترجع ذلك رحلته البغدادية السابقة عند إعلان الفاطمية فى حلب، فإذا كان الأمر كذلك فليس يستبعد أن سر الجفوة المبتادلة والتخوف المتبادل بين الوزير أبى القاسم المغربى وابن القارح اللذين نجدهما أوضح ما يكون فى رسالة ابن القارح، كان مصدره أن الوزير المغربى كان يعتقد أن ابن القارح عميل فاطمى وربما جاسوس فاطمى مدسوس على بلاط الحمدانية، سواء عند خولة المايسطرية أو عند نصر الدولة فى ميافارقين أو فى أنطاكية التى أقام بها أو فى حلب التى زارها وشهر بها فى رسالته إلى المعرى. وتاريخ ابن القارح فى التجسس على الوزير المغربى ثابت باعترافه فى رسالته حتى أيام إقامتهما معا فى مصر.

ويكون المعنى الحقيقى لرسالة ابن القارح إلى المعرى هى بمثابة قفاز فاطمى ألقى به ابن القارح فى وجه المعرى صديق محور آل حمدان الروم وثقافتهم النابية عن الإسلام وصديق المثقفين بالإسرائيليات كأبى الفرج الزهرجى سكرتير نصر الدولة المزيفين للدين الحنيف من وجهة نظر الفاطميين. وبهذا تكون رسالة ابن القارح إلى المعرى بمثابة استدراج له إلى معركة عقائدية هى فى حقيقتها الوجه الثقافى لتلك الحرب التى دارت رحاها بين الروم والفاطميين فى ربوع الشام، وكان بنو حمدان بعد موت سيف الدولة وزوال المجد ومعهم بنو مرداس فيها كما أوضحنا بمثابة قطع الشطرنج.

ولاشك أن هذا التحليل يلقى ضوءا قويا على هذه الصورة المعقدة والعلاقة الغامضة بين المعرى وابن القارح، ويفسر اهتمام المعرى بالرد على رسالته.

٣ ـ أثر الثقافة اليونانية فى رسالة الغفران

فى البحث عن مصادر أدب المعرى يشير الدكتور لويس عوض إلى مصدرين أساسيين فى التراث الإسلامى والتراث اليونانى هما:

١ ـ قصة الإسراء والمعراج فى ابن عباس رضى الله عنه وما شابهها من روايات الحديث الخاص بقصة الإسراء والمعراج.

٢ ـ المصادر اليونانية كما فى «الضفادع» و «الأوديسا» و «محاورات» لوسيان أو لوقيان السورى.

ثم يعرض لويس عوض لشخصية ابن القارح كما يصورها المعرى فى «رسالة الغفران» ويقول إن المعرى كان يعرف أن ابن القارح سكيرا عظيما وفاسقا عظيم الفسق، لذلك فهو يتهكم من توبته فلا يجعلها توبة من القلب التى تلازمه فتدخل صاحبها الجنة.. فهى توبة مثبتة فى ورقة يسميها المعرى «صك التوبة» أخذه ابن القارح من قاضى حلب، وهكذا رفض أمير المؤمنين على بن أبى طالب توبة ابن القارح لأنها توبة لا دليل عليها إلا صك التوبة.

وكأن المعرى يريد أن يقول لابن القارح: أنت وأصحابك الفاطميون فى مصر تزعمون أننا أهل الشام زنادقة وأننا خلطنا ديننا بالإسرائيليات، هذه التى تسمونها الفلسفة، فمآلنا بلاشك إلى الجحيم، أما أنتم يا أصحاب مصر الفاطمية فتريدون دخول الجنة على طريقة كنيسة روما الكاثوليكية بصك التوبة. وهى بدعة الإسلام منها برىء. فأنتم تزعمون أنكم أعداء للصليبيين وأنتم لا تقلون عنهم شرا».

وبعد أن يحلل لويس عوض مضمون هذا المشهد الرائع الذى بلغ فيه أبو العلاء قمة فنه، يحدثنا عن نشأة صكوك الغفران فى أوروبا التى كانت تسمى «البولاى»، ويقول: «إن «رسالة الغفران» تشتمل على اتهام صريح للفاطميين بأنهم أدخلوا بدعة صكوك الغفران إلى العالم الإسلامى».

ثم يبدأ الدكتور لويس عوض فى حصر «الموتيفات» والمواقف والمشاهد والتفاصيل التى لم يرد ذكرها فى المصادر الإسلامية التى لا سبيل إلى تفسيرها إلا بافتراض اطلاع المعرى على ألوان من التراث الأجنبى كان له إليها سبيل واطلاعه على ألوان من التراث الشعبى الشائع فى عصره، ومن هذه الموتيفات:

١ - فكرة تناول موضوع الحياة فى العالم الاخر تناولا فكاهيا. وهى فكرة اشتهر بها الأدب اليونانى من خلال أعمال أرسطوفانيس أولا ولوسيان ثانيا.

٢ - فكرة عقد الموازنة بين الشعراء فى العالم الآخر وحسابهم وعقابهم لا على أساس ما أتوا فى الدنيا من خير وشر، ولكن على أساس ما نظموا فيها من شعر جيد وشعر ردىء. هذه الفكرة تظهر لأول مرة فى كوميديا «الضفادع» لأرسطوفانيس، وقد أخذ الكاتب اليونانى الساخر لوسيان هذه الفكرة وطورها فجعل الآخرة مسرحا لمحاكمة الفلاسفة والموازنة بين مذاهبهم وحسابهم وعقابهم على هذا الأساس، بل إن لوسيان تجاوز موضوع الفلاسفة، وأقام فى الآخرة محاكمات لآلهة اليونان وأبطالها*.

وقد عاد المعرى بهذا الموضوع إلى النقطة التى تركه فيه أرسطوفانيس فجعل من وصف الجنة والجحيم مناسبة للموازنة بين الشعراء ومحاكمتهم على شعرهم شكلا وموضوعا. فنرى ابن القارح بين جماعة من الشعراء كانوا أعداء ألداء فى الحياة الأولى، فإذا بهم فى الجنة متحابين متصافين.

٣ - كذلك النساء الحيات، فالنساء الحيات إذن لا وجود لهن فى التراث الإسلامى كالنساء الأشجار أو النساء البجع، ولم تكن الحية هى الحورية

* نشر الباحث السورى خيرى الذهبى فى «أخبار الأدب» (٩٧/١٢/٢١) مقالا بعنوان «لوقيانوس السمياطى وأصول الأخيولة فى النثر العربى» يعرف بهذا الكاتب السورى الأصل اليونانى اللسان وأثره فى الأدب العربى

الوحيدة فى جنة المعرى القادرة على التشكيل أو الحولة، كما يسميها المعرى أو الميتامورفوز كما تسمى فى التراث اليونانى والرومانى فكل من فى جنته من حور وجنيات قادرات على هذه الحولة.

يحدثنا المعرى أن من أشجار الجنة شجر الصفصاف بالذات، وهو ما لم يرد فى المصادر الإسلامية على هذا التجديد.

أضف إلى ذلك فى جنة المعرى مشاهد وأشياء أخرى كثيرة لم يرد لها ذكر فى المصادر الإسلامية كوصفه للصيد والقنص فى الفردوس الذى اشترك فيه ابن القارح مع عدى بن زيد العبادى ومع أبى ذؤيب الهزلى أو وصفه للمآدب فى الجنة «فتوضع الخون من الذهب والفواتير من اللجين».

هذا هو الموضوع الذى درسه لويس عوض وقامت من حوله هذه المعركة الشرسة فأين الخطأ فى هذا المنهج، وهو منهج معروف فى الأدب المقارن؟ وأين التشكيك فى تاريخ الأمة أو فى دينها؟

لكن الأستاذ محمود شاكر ترك هذا العمل الضخم. وهو أول محاولة تضع «رسالة الغفران» والمعرى على مستوى واحد مع عمالقة الأدب فى التراث الأوروبى.. واكتفى بنقد عمود واحد فى مقاله الذى وجهه إلى الأهرام يطالبه فيه بمنع لويس عوض من الكتابة وخلعه من وظيفته كمستشار ثقافى للجريدة، قال:

«ولتعلم صحيفة الأهرام أن هذا البلاء كله استخرجته من أقل من عمود واحد من اثنين وسبعين عمودا نشرها (لويس عوض) فى تسعة أعداد من صحيفتها الأدبية. وإنى التزمت فيه غاية الحذر حتى لا أخرج عن حدود الدراسات الأدبية أفليس هذا كافيا فى أن يحمل صحيفة الأهرام على البراءة من هذا العبث بالأدب، ومن هذه المخرقة باسم الدراسة الأدبية، ومن هذه (اللغوصة) فى اللغة والبيان، وهما أشرف ما أوتى الإنسان؟ وإذا لم تفعل

ذلك احتراما لمنزلتها عند الناس، ألم يكن حقا عليها أن تفعله من أجل قرائها، الذين خدعهم هذا الرجل باللقب الذى يحمله، وبمعونة صحيفة الأهرام حين اختارته مستشارا ثقافيا لمؤسستها ورفعته من مغمور مجهول لا يبالى به أحد، إلى شهرة تسرى حيث سارت صحيفة الأهرام؟ أليس من حق القراء عليها أن تحميهم من هذا التضليل المؤذى»؟ (أباطيل وأسمار ص ١٣٩).

لقد ترك الأستاذ محمود شاكر هذه المقارنة الخصبة لعناصر «رسالة الغفران» لم يقربها ولم يقض فى أمرها بشىء واعتبرها شيئا غير موجود ثم وجه إلى الأهرام مطالبه المذكورة أعلاه.. بل إن الأمر وصل إلى حد أبعد فى الإنكار.. إذ سبق أن قرر تجريد لويس عوض من درجة الدكتوراه.

٤ ـ الكوميديا الإلهية ورسالة الغفران

فقد زعم الدكتور لويس عوض أن «أكبر مؤثرين فى بناء «الكوميديا الإلهية» كان بحسب الترتب فى الأهمية هما: قصة المعراج أولا و«رسالة الغفران» ثانيا، وقد رأينا أن «قصة المعراج» كانت فى متناول دانتى فى ترجماتها الأوروبية، وليس يستبعد أن «رسالة الغفران» كانت أيضا فى متناول يده فى ترجمة لاتينية ضائعة لأن وجه الشبه بينها وبين «الكوميديا الإلهية» أوضح ما يمكن أن ينسب إلى محض المصادفة أو توارد الخواطر بين الشعراء». ومن أمثلة ذلك:

١ ـ فكرة تصنيف المذنبين فى مختلف طبقات الجحيم بنسبة فظاعة شرورهم، فقد أخذها دانتى من التراث الإسلامى.

٢ ـ كذلك توحى بعض معالم «الكوميديا الإلهية» بمعرفة دانتى «برسالة الغفران» فإذا نحن تأملنا الهيكل العام لرسالة الغفران وجدناه يقوم على محاورات المعرى مع الشعراء فى الجنة، وإذا نحن تأملنا الهيكل العام فى

«الكوميديا الإلهية» وجدناه يقوم على محاورات دانتى مع القديسين وفلاسفة الدين فالهيكل واحد والمنهج متشابه رغم اختلاف مقصد الشاعرين.

ومن الواضح أن الدكتور صلاح فضل يؤيد وجود هذا التأثير لرسالة الغفران فى الكوميديا الإلهية حيث يقول:

«فنحن أمام رحلة للعالم الآخر تتميز بخلوها من الخوارق والمعجزات التى تحفل بها روايات الإسراء والمعراج عادة، فباستثناء الفكرة الأساسية للرحلة - التى تقع فى نطاق المعجزات تمضى الحوادث بعد ذلك على نسق أقرب ما يكون إلى منطق الحياة المألوف. فالمسافر عند أبى العلاء ليس نبيا ولا وليا ولا من كبار الأبطال، ولكن مجرد إنسان عادى يقترف الذنوب ويسعى فى الأرض، مثله فى ذلك مثل بطل دانتى.. وكذلك بقية الشخصيات.. وعلى هذا فإن الخاصية الإنسانية الواقعية الأرضية فى الكوميديا الإلهية تجد سابقتها الأدبية عند شاعر المعرة العربى»(٢).

وهذا الزعم يرفضه الدكتور مندور حيث يقول:

«إن الزميل الأول لويس عوض قد انتهى فى سلسلة أبحاثه - تطبيقا لنفس المنهج - بأن دانتى شاعر إيطاليا الأكبر وكاتب الكوميديا الإلهية قد تأثر هو الآخر برسالة الغفران لأبى العلاء المعرى، مع أن هذه القضية قد استهلكت بحثا منذ أن أثارها المستشرق الأسبانى أسين بلاثيوس فى بحثه عن مصادر دانتى فى الكوميديا الإلهية وانتهت المناقشات العميقة التى دارت بعد ذلك إلى تأكيد عدم معرفة دانتى برسالة الغفران إطلاقا، وبالتالى عدم تأثره بها، وقصر المؤثرات التى تلقاها من عالمنا العربى والإسلامى على قصة «المعراج» كما رواها ابن عباس».

أما الدكتور غبريال وهبة فقد درس البناء المعمارى للعوالم غير المرئية عند دانتى ليدحض زعم لويس عوض ثم أورد فى كتابه «دانتى والكوميديا

الإلهية» لعديد من الآراء التى تؤكد عدم معرفة دانتى لرسالة الغفران. ومن هذه الآراء قول الدكتور عيسى الناعورى فى كتابه «دراسات فى الأدب الإيطالى». إن قضية المصادر العربية والإسلامية فى الكوميديا الإلهية كانت فى الأصل اجتهاد من مستشرق أسبانى اسمه بالاثيوس، وتحول لدينا إلى نوع من الاعتزاز القومى، نردده عن علم وعن غير علم.

وكم نود من صميم قلوبنا أن يكون هذا التأثير حقيقيا، ليكون اعتزازنا القومى به راسخا أكيدا، غير أن الأدباء العرب مثل الأديب المصرى حسن عثمان والأديب الليبى مصطفى آل عيال، والكاتب المصرى طه فوزى الذين درسوا النصوص فى مصادرها وفى لغاتها الأصلية، لم يستطيعوا أن يتبينوا هذا التأثير تبينا حقيقيا، ولا استطاعوا أن يقتنعوا بما توصل إليه اجتهاد بالاثيوس وتشيرولى من بعده. وهؤلاء درسوا دانتى فى لغته الإيطالية، واطلعوا على الآثار العربية والإسلامية التى يقال إن دانتى قد تأثر بها، ولكنهم لم يقتنعوا اقتناعا فعليا بذلك، وإنما راعتهم الأصالة فى الموضوع وفى الأسلوب، وفى قوة التصور لدى دانتى».

٥ - من المقارنة إلى المفارقة!

والمفارقة التى أحدثها الأستاذ محمود شاكر هى الخروج على السياق.. سياق المقارنة بين أبى العلاء المعرى ومن سبقه من أعمال تتناول العالم الآخر فى التراث اليونانى إلى موضوع جديد تماما خاص بتعريف لويس عوض وتتبع تاريخه حيث يقول:

«وكأنهم اختاروه ليكون بديلا من ذلك المتسرع الجرىء الوقح السليط اللسان سلامة موسى»(٣) ثم يقول:

«فإذا عرفت هذا بلا إطالة، وعرفت لويس عوض الذى قال بنفسه فى

تقديم نفسه سنة ١٩٥٤ أنه «عرف بدعوته للأدب العامى فى صدر حياته الأدبية»، ورأيته منذ دخل صحيفة الأهرام يجمع حول نفسه، وتجمع له بعض المراكز الثقافية القائمة فى مصر والتابعة مباشرة لمراكز التبشير العالمى، من يصلح أن يكون معبرا عن رأى لويس عوض، ويكون متسما بالنزاهة ولا مطعن فى نزاهته من المصريين المسلمين الذين خدعوا بشكل ما، بما يسمى كسر عمود الشعر العربى، وباستعمال اللغة العامية والدعوة إلى إحلالها محل الفصحى، ثم من يجتمع حوله ممن يحقر شأن العرب وتاريخهم وثقافتهم ودينهم، ويزدرى كل ذلك ازدراء ظاهرا، ويعد الثقافات الأوروبية كلها هى المصدر الذى ينبغى أن تستقى منه مادة تكويننا الحديث بلا تردد أو تمحيص إذا عرفت هذا عرفت لماذا لبس هذا المخرق طيلسان أستاذ جامعى، تاركا الأدب الإنجليزى وراءه، وعامدا إلى التاريخ العربى والأدب العربى، ليقرن ابن خلدون بأوروسيوس ويجعله منه أخذ، والمعرى براهب دير الفاروس ويجعله على يديه تعلم، وإلى القران ليجعله استمد ما فيه من صفة الجنة والنار من خطرفة اليونان (لم يقل لويس عوض هذا أبدا كما تبين من الفصول السابقة) وإلى زعماء الكفاح فى سبيل الحرية منذ غزو نابليون إلى أن جاء جمال عبد الناصر، ليجعلهم مقتدين بالمعلم يعقوب، الذى ظاهر الفرنسيين على إذلال الشعب العربى فى مصر، وادعى لويس عوض أنه معبر عن إرادتنا فى تحقيق استقلال البلاد، وسائر المخرقات التى يكتبها عن تفسير آثار الأدباء المصريين وغيرهم، كتوفيق الحكيم، ونجيب محفوظ، وصلاح عبدالصبور»(٤).

هذه هى الصورة التى رسمها الأستاذ محمود شاكر للدكتور لويس عوض، وهى صورة شديدة السواد والقتامة لا نجد فى ثناياها خيطا مشرقا أو شعاعا من ضوء، وتفاصيل الصورة تحمل أخطر الاتهامات التى يمكن أن توجه إلى كاتب من كتابنا الوطنيين، لأنها تمس وطنيته وإخلاصه للوطن، كما تمس

أخلاقه وصدقه فى القول والفعل، ولو صدق أقلها كما قال لويس عوض نفسه، لاستوجبت نبذه من صفوف الأمة العربية نبذا مطلقا(٥) ولاشك أن هذه الصورة وغيرها التى كان يكررها الأستاذ شاكر فى مقالاته تكشف عن حدة الغضب وعمق الكراهية التى يحملها للدكتور لويس، فضلا عن بعد الشقة بين الكاتبين فكريا وأيديولوجيا.. وليس من شأننا التحقيق فى الاتهامات وإنما مهمة هذا البحث هى تحديد القضايا الفكرية والأدبية ومناقشتها.. وبناء على هذا يمكن التعرف على بعض القضايا الفكرية والأدبية التى تناولها الدكتور لويس عوض فى كتاباته وهى:

١ ـ الدعوة إلى العامية وتحطيم عمود الشعر.

٢ ـ موقفه من تاريخ مصر الثقافى إبان الحملة الفرنسية على مصر، ومشروع استقلال مصر الذى قدمه المعلم يعقوب.

٣ ـ اجتهاداته عن ابن خلدون.

٤ ـ موقفه السياسى والقومى.

ولا يمكن تبرئة الاستعمار ورجاله من أمثال كرومر ودنلوب وغيرهم من عدائهم للغة لعربية أو للإسلام.. لكن من الصعب تعميم هذا الحكم على كل صاحب اجتهاد أو رأى فى هذه القضية الشائكة الحساسة. لأنه كانت هناك مشكلة تعليم، نظرا لسيادة الأمية منذ أن أغلق عباس الأول (١٨٤٩ ـ ١٨٥٤) المدارس وقال إن الأمة الجاهلة أسلس قيادة من الأمة المتعلمة، وما واكب ذلك وما أعقبه من تدهور للتعليم فى مصر. بل إن التأمل فى هذه العبارة التى قالها عباس باشا يكشف بجلاء أن التعليم هو مفتاح الوعى السياسى والاجتماعى والثقافى، فالمشكلة الأساسية لم تكن الفصحى والعامية، بل التنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية فى وجه محاولات الاستعمار وأعوانه التى ازدادت شراسة بعد افتتاح قناة السويس. بل إن

المشكلة سبقت ذلك بزمن بعيد، وقد أدركها الطهطاوى ببعد نظره حين كتب كتابه «أنوار توفيق الجليل، فى أخبار مصر وتوثيق بنى إسماعيل» ١٨٦٨ ضمنه فصلا ذكر فيه فضل العربية ووجوب إحيائها، ولكنه ضمنه دعوة إلى استعمال العامية فقال:

«نعم إن اللغة المتداولة فى بلدة من البلاد، المسماة باللغة الدارجة، التى يقع بها التفاهم فى المعاملات السائرة، لا مانع أن تكون لها قواعد قريبة المأخذ تضبطها، وأصول على حسب الإمكان تربطها، ليتعارفها أهل الإقليم، حيث نفعها بالنسبة إليهم عميم، وتصنف فيها كتب المنافع العمومية، والمصالح البلدية».

هذا يؤكد أنه كانت هناك مشكلة تبحث عن حل، فإن جاء القس زويمر أو الألمانى (سيتا) مدير دار الكتب أو المهندس ويلكوكس من أوروبا وعاشوا فى مصر سنوات.. واجتهدوا فى هذه المشكلة كما فعل آخرون مثل أحمد لطفى السيد وسلامة موسى ولويس عوض وعبدالعزيز فهمى، القاضى الكبير وأحد أبرز رجال القانون فى مصر الذى كان يدعو للكتابة بالحروف اللاتينية.. وأنا شخصيا ضد الدعوة إلى العامية واللاتينية، لكنى أقول إن نظرية المؤامرة لا تكفى لتفسير كل دعوة والتشكيك فيها، وتاريخ الدعوة إلى العامية يجب أن يدرس معززا بالأدلة والأرقام عن حركة التعليم فى مصر منذ بداية هذه الدعوة حتى الآن.

إن ظهور الأشكال الأدبية الجديدة فى أدبنا الحديث كالقصة والمسرحية استلزم لغة واضحة ومفهومة.. وهو ما يوجب أن يكون الحوار أحيانا بالعامية تحقيقا لمسألة الصدق الفنى فى التعبير عن الشخصية. وقد تناول الناقد الكبير الراحل الدكتور مندور هذه المشكلة فى مقال له بمجلة «الكاتب» ديسمبر سنة ١٩٦١ تحت عنوان «المسرحية بين العامية و الفصحى والشعر»..

تحدث فيه عن الملاحم البطولية مثل «عنترة» و«الظاهر بيبرس» و«السيرة الهلالية» و «الأراجوز». ثم قال:

«ومعنى هذا أن الشعب قد كتب أدبه الخاص بلغة حياته وهى العامية دون أن يفقده ذلك إحساسه بقوميته أو تمسكه بدينه الإسلامى أو معرفته بالقرآن».

ومن بين الآراء العديدة التى عرضت لها وناقشتها فى كتابى، أكتفى هنا برأى الدكتور حسين مؤنس عن ديوان «بلوتولاند» حيث قال:

«ولويس عوض يريد أن يقول إن الشعر العربى قد مات، أما الشعر المصرى فلم يمت، لأن هناك أناسا من أبناء هذا الجيل لا يزالون يقرأون الشعر وتهفو نفوسهم إليه. لكنهم لا يقرأون شعر أبي تمام ولكن شعر بول فاليرى وليون بول فارج ولوى أراجون وت.س إليوت».

ثم يقول لويس عوض بعد ذلك: «أما المصريون فقد كسروا عمود الشعر وعمود اللغة جميعا، ومن يرتاب فى أن الشعر العربى قد عاش فى مصر غريبا فليفسر لنا كيف عجزت مصر عن إنجاب شاعر عربى واحد له خطره بين القرن السابع والقرن العشرين.. بل يفسر لنا كيف عجزت مصر عن إنجاب شاعر عربى واحد فى أكثر من ألف عام»(٦).

ويعقب حسين مؤنس على هذا قائلا:

«وتلك مقالة ما أظن أحدا من الدارسين للأدب المصرى يرضى عنها، لكنى واثق من أحدا منهم لن يستطيع الاستدراك عليها برد مقنع، فالواقع أن مصر لم تنجب من الفتح العربى إلى ميلاد سامى البارودى شاعرا واحدا له أهميته. وتلك ظاهرة نحب أن يدرسها الدارسون بما ينبغى لها من الصراحة والجرأة، ولا يغنى عنا شيئا أن نأتى بشاعر صغير كالبهاء زهير أو كالساعاتى ونحاول أن ننفخه ونبالغ فى تقديره إرضاء لنزعة قومية فى نفوسنا، لا يغنى هذا عنا شيئا لأن الواقع إن ما يقوله الأستاذ لويس عوض صحيح فى أساسه(٧).

ولويس عوض معجب جدا بأدبنا الشعبى: هو معجب بقصة الظاهر بيبرس وقصة الهلالية وبالمواويل الريفية وبأزجال بيرم التونسى. وهذه لمحة جديرة بالتقدير من هذا الناقد الأدبى الكبير، فإن لويس عوض من أعرف المصريين بالأدب العالمى وأقدرهم على فهم الشعر وتذوقه، وشهادته تلك شهادة تعتز بها المصرية، وإن كانت تضايق فريقا يعتزون بالضاد ويعتبرون النطق بها ميزة كبرى تجعل للعرب فضلا على بقية الأمم»(٨).

إن الدكتور حسين مؤنس كان يدرك وهو يدلى بهذه الشهادة سنة ١٩٤٧ أن هناك فريقا لا يرضى عن هذه الشهادة.. ولكن هذا الفريق سكت ربما لم يجد ما يقوله آنذاك.. هذا هو الفريق الذى حدده الدكتور صلاح فضل آنفا بدعاة «الأصالة القومية».. مقابل دعاة «العالمية» الذين يمثلهم د. لويس عوض.

المهم فى هذا المجال أن مسيرة الشعر العربى فى مصر هى التى حسمت الموقف.. عن طريق إبداعات الشعراء المحدثين الذين حطموا عموده التقليدى وكتبوا شعر التفعيلة أو الشعر الحديث وأبدعوا إبداعا فى مجال القصيدة الغنائية والدرامية والملحمية، بل كتبوا مسرحيات تضارع إبداعات الأوروبيين والأمريكيين من حيث البناء والنسيج.. واستوعبت رؤاهم أهم قضايا النضال القومى والوطنى والاجتماعى.. يتجلى ذلك فى أعمال صلاح عبدالصبور وعبدالرحمن الشرقاوى وباكثير وعبدالمعطى حجازى ولجيب سرور ومحمد إبراهيم أبو سنة وأمل دنقل وغيرهم.

٦ - ابن خلدون وأوروسيوس

«عامدا إلى التاريخ العربى، ليقرن ابن خلدون بأورسيون ويجعله منه أخذ، والمعرى براهب دير الفاروس ويجعله على يديه تعلم..» محمود شاكر -

(أباطيل واسمار ص ١٤٩).

أما أوروسيوس فكان قسا فر من أسبانيا إلى شمال أفريقيا أمام اضطهاد القوط، وفى شمال أفريقيا خالط القديس أغسطين فوجهه أوغسطين إلى كتابة تاريخ الخليقة حتى سقوط روما فى يد الاريك ملك القوط سنة ٤١٠، فدون أوروسيوس كتابه المعروف باسم «التاريخ للرد على الكفار أو القصص ضد الوثنيين» إذا أردنا الترجمة الحرفية.

يقول لويس عوض: «ونحن نعلم من ابن خلدون نفسه أنه قرأ أوروسيوس بالعربية فى ترجمة أو اقتباس مستفيض قام بها أو به فئة من صفوة العلماء العرب فى بلاط قرطبة أيام حكم المسلمين. ومعنى هذا أن أوروسيوس وجد فى العربية قبل ١٢٣٦ أى قبل سقوطها فى يد الأسبان. كذلك نعرف أنه قرأ جوزيفوس فى ابن العميد.. لكن هذا لا ينفى أن ابن خلدون كان يعرف لغة أو لغات غير العربية يقرأ فيها أو ربما يتحدث بها. والمعارف الواسعة التى نجدها فى تاريخ ابن خلدون عن تحركات القوط والفرنجة وأيامهم تدعونا إلى التأمل فى هذا الأمر لأن أهم مصادرها من العصور الوسطى ولا تدخل فى تراث اليونان والرومان».

ويأخذ ابن خلدون بنظرية الدورات التاريخية التى نجدها فى أوروسيوس لكنه يختلف عنه فى تفسير قيام الدولة وانهيارها. ففى ابن خلدون لا نجد أثرا لنظرية القصاص الإلهى هذه التى بنى عليها أوروسيوس فلسفته فى التاريخ. بل نجد نظرية أخرى هى النظرية البيولوجية أو العضوية فى فهم نشوء الدول وارتقائها ثم أنهيارها واندثارها. فعند ابن خلدون أن الدول كالأفراد لها دورة حيوية كدورة الحياة الفردية سواء بسواء. لها شبابها ولها رجولتها ولها شيخوختها، ثم يكون موتها واندثارها. وهو ما يسميه ابن خلدون فى «المقدمة» بالأجيال الثلاثة فى عمر الدولة.

وهنا يضيف لويس عوض قوله:

«وإذا كان توافقا فى الآراء ما قاله مارسيلودى بادوا مؤلف كتاب «حامى السلام» فى ١٣٢٤ من أن الدولة كائن عضوى كجسم الإنسان، له من الأعضاء والوظائف ما لجسم الإنسان من أعضاء ووظائف. وما قاله ابن خلدون من أن الدولة كائن عضوى يجرى عليها ما يجرى على الكائنات العضوية من قوانين الحياة. فهى تنمو فى شبابها وتنضج فى رجولتها وتهرم فى شيخوختها ثم تموت ويعقبها ما هو أقل منها عقلا ومدنية وأكثر منها فتوة وشراسة إذا كان هذا مجرد توافق فى الأفكار فلنكتف بهذا القدر ولنقل أنه مجرد توافق. ولو كان ابن خلدون مدينا لمارسيلودى بادوا بهذه الفكرة لكفاه مجدا وعظمة أنه جعل منها نظرية كبرى تتجاوز المجتمع الواحد المحدود إلى محيط المجتمعات الإنسانية المتعاقبة، وجعل منها نافذة نطل منها على الإمبراطوريات العظيمة وهى تدخل التاريخ ثم تخرج منه كأن ذلك يجرى بقدر محتوم» (مقالات فى النقد والأدب).

وكان من بين المعترضين على رأى لويس عوض الكاتب الصحفى رشدى صالح، الذى أنكر فى مقاله بمجلة «الكاتب» معرفة ابن خلدون للغة اليونانية أو اللاتينية لكنه أقر باطلاع ابن خلدون على أفكار ومعلومات من التاريخ الأوروبى أحاط به عن طريق الترجمات، مثل ترجمة المنطق لأرسطو الذى يقول ابن خلدون إنه قرأ ملخصات ابن رشد لها:

فهل قراءة الترجمات تمنع التأثر بالأفكار؟

للرد على هذا السؤال نحيل القارئ إلى باحثين أحدهما ألمانى والثانى عربى مسلم، يثبتان ما أخذه ابن خلدون عن أرسطو.. وذلك فى الرسالة التى نشرتها مجلة «الرويتشه رونتشار» الألمانية فى عدد يناير سنة ١٩٢٣ للأستاذ فون فيسندنك وترجمها الأستاذ محمد عبدالله عنان»(٩).

أما المثل الآخر فنأخذه من دراسة ممتازة بعنوان «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية» للدكتور على أومليل، وهو كاتب تونسى حاصل على دكتوراه الدولة من السوربون عن دراسة جادة وممتعة لمنهجية ابن خلدون، حيث يشير فى أربعة مواضع إلى تأثير أرسطو فى ابن خلدون(١٠).

وفى كتابه «الخطاب التاريخى» يقول على أومليل:

«كان لإقامة ابن خلدون بمصر فضل على تمكنه من إلمام واسع بهذا التاريخ أيضا، وهو ما يتبين من المصادر العديدة التى اعتمد عليها. فإلى جانب مؤرخين مسلمين ممن اعتمد عليهم لمعرفة هذا التاريخ، كالمسعودى والبيهقى وابن الأثير، نجد مؤرخين مسيحيين كابن العميد وسعيد بن البطريق، وابن الراهب وغيرهم.

ولكن الذى يثير انتباهنا هو كون صاحب العبر هنا يعتمد بالدرجة الأولى على المؤرخين المسيحيين. أما المؤرخون المسلمون فغالبا ما يرجع إليهم رجوعا ثانويا، ويحرص على أن يقرن رواياتهم بما يقوله المؤرخون المسيحيون»(١١).

لقد كان لويس عوض هو أول كاتب عربى يهتم بمصادر ابن خلدون اليونانية واللاتينية، وبأمر معرفته لهذه اللغات، ومن المؤسف حقا أن هذه القضية المهمة لم تسترع انتباه الباحثين قبله على الرغم من أهميتها.. إن إثبات معرفة ابن خلدون للغات الأوروبية كان خليقا بأن يحسم مسألة الاختلاف الذى اكتشفه هؤلاء الباحثون بين نقول ابن خلدون وبين النصوص التى يشير إليها. فقد اكتشف الدكتور عبدالرحمن بدوى أن ابن خلدون لم يكن يدقق فى نقل الأخبار التى يوردها، ولا فى اقتباس النصوص التى يعزوها إلى مولفيها.

وقد قام الدكتور عبدالرحمن بدوى بتحقيق هذه النقول، والتعليق عليها، ورد بعض النقول المجهولة المصدر إلى نصوص أو ترجمات يحتمل أن تكون مفقودة. ولو ثبت أن ابن خلدون كان يعرف اللاتينية أو غيرها لامتد مجال

التحقيق إلى مصادر أجنبية أخرى لم تترجم بعد.

كما يؤكد الدكتور عبدالرحمن بدوى أن ابن خلدون قد ذكر أوروسيوس فى سبعة وخمسين موضعا مقرونا باسمه - ونقل عنه - فيما يصرح به - نقولا تتفاوت فى الطول بين سطر واحد وبين صفحة أو يزيد(١٢).

وفى ملحق الكتاب أورد الدكتور بدوى كل نقول ابن خلدون المقرونة باسم هروشيوس وعلق عليها، ثم بين ما يناظرها فى النص اللاتينى الأصلى لأوزوسيوس، وكذلك فى الترجمة العربية المحفوظة فى مخطوط مكتبة جامعة كولومبيا(١٣).

والغريب فى الأمر أن الدكتور عبدالرحمن بدوى يذكر فى تصدير الكتاب أنه يريد أن يتناول فى هذا البحث جانبا مما أهمله الباحثون، وهو المصادر اللاتينية واليونانية التى استعان بها ابن خلدون فى كتابة الجزء الأول من تاريخه، وهو التالى للمقدمة مباشرة.. ويتجاهل أن الدكتور لويس عوض قد تناول هذا الموضوع قبل ذلك بعشرين عاما. لكن نشرة الدكتور عبدالرحمن بدوى لنص الترجمة العربية لكتاب «تاريخ العالم» لباولوس أوروسيوس، قد أتاحت للباحثين فرصة نادرة للاطلاع على هذا النص الفريد والتعرف على أثره الواسع عند المؤلفين العرب بدءا بابن جلجل فى القرن العاشر الميلادى حتى ابن خلدون والمقريزى فى القرنالخامس عشر. بل إن توفير هذا النص على هذا النحو المحقق قد مكن الدكتور سعد زغلول عبدالحميد من وضع يده على قرائن عديدة تشير إلى امتداد تأثير أورسيوس إلى مؤرخين آخرين كابن الأثير مثلا - فى كتابه «الكامل» الذى يعد أحد مصادر ابن خلدون الأساسية فيما يتعلق بدول الأعاجم فى الشرق من الفرس والترك. وإلى المسعودى أيضا الذى لا يذكر للأسف أسماء مصادره. (ابن خلدون مؤرخا.. عالم الفكر.. سبتمبر ١٩٨٣)

وهل يعيب ابن خلدون أن يكون قد عرف هذه الفكرة هنا أو هناك؟ فالمهم

أنه بنى نظرية فكرية صحيحة. كان ابن خلدون عبقرية إنسانية نادرة، تحركه روح علمية واثقة تبحث عن القوانين التى تحكم المجتمعات، كما يبحث عالم الطبيعة عن نواميس الكون والحياة. فلم يفرق بين مصدر ومصدر على أساس الدين أو الجنس، كما يفعل بعضنا الآن، وإنما على أساس الحقيقة والصدق، فهو يعرض لتاريخ اليهود معتمدا على مصدر يهودى، وحسب قوله «والقوم أعلم بأخبارهم» ويظل التوراة موضع ثقة ابن خلدون، فهو مصدره الموثوق الذى يرجع إليه كثيرا ليس كمصدر تاريخى فحسب، بل كمعدل للتاريخ «وليس التوراة فحسب وإنما الكتاب المقدس» كله بل وأهل الكتاب أيضا. وهذا ما يوضحه الدكتور على أومليل:

«إذا كان للتاريخ كما يرويه «الكتاب المقدس» تأثير على الاستغرافية[١٤] الإسلامية فلأن هذا التاريخ يعتبر أهم مرجع للقرآن حين يذكر الأزمان القديمة، أن تأكيد الإسلام على قرباه باليهودية والمسيحية، قد أعطى للوعى الإسلامى بعدا تاريخيا دعاه إلى أن يقطع صلته بالجاهلية ليرتبط بتاريخ مقدس يبدأ بخلق الله للعالم (الخليقة) ويتعاقب فيه أنبياء الله ورسله. وفى البدء، كان المسلمون، لكى يعرفوا هذا التاريخ القديم الذى يحيل إليه القرآن، يتوجهون إلى «أهل الكتاب» الذين اعتنقوا الإسلام فتكونت «الإسرائيليات» هذا الأدب «التاريخى» الذى كان له أثره المهم على علمى التفسير والتاريخ الإسلاميين وابن خلدون نفسه يرجع إلى الإسرائيليات ليس فيما يتعلق بالتاريخ اليهودى فحسب، بل أيضا بالنسبة لتواريخ قديمة أخرى.

بل إن ابن خلدون يتجه إلى الأصل فيرجع مباشرة إلى التوراة، فكثيرا ما نصادف عنده «هكذا ورد فى التوراة» و «قرأت فى التوراة» مما يدل على أن ابن خلدون كان يعتمد على ترجمة عربية للعهد القديم، عن السريانية غالبا»[١٥].

وباختصار أقول: لقد اجتمعت عند ابن خلدون كل الكتب المقدسة وكل مصادر لتاريخ والفلسفة والعلوم، فنجد التوراة والإنجيل والقرآن والحديث، وكتب أفلاطون وأرسطو وابن رشد والفارابى وابن سينا، ثم القديس أغسطين وأروسيوس وغيرهم من كتاب اللاتين، إلى جانب الطبرى والمسعودى وابن الأثير وابن المقفع الذى ترجم «كتاب الملوك» عن الفارسية، واعتمد عليه ابن خلدون فى تاريخ الفرس. فإذا أضفنا إلى كل هؤلاء سعيد ابن البطريق، وأبى شاكر بطرس ويوحنا فم الذهب ثم ابن العميد من مؤرخى النصارى الذين يعتمد عليهم صاحب العبر بالدرجة الأولى كما يقول على أومليل، نجد أنفسنا أمام بانوراما للتراث الإنسانى كله، ونسأل أنفسنا: هل يمكن لهذا الأمر أن يكون عكس ذلك؟

٧- المعلم يعقوب ومشروع الاستقلال الأول

ظهر المعلم يعقوب وسطع نجمه إبان الحملة الفرنسية على مصر، ولعب دورا مهما فى ضرب الأتراك والمماليك، إذ كان يرغب فى تخليص مصر منهم. لكن سوء الحظ كان يترصده فمات وهو على ظهر الباخرة قبل أن تطأ أقدامه أرض فرنسا ويكشف عن أهدافه الحقيقية من الرحلة. وعلى الرغم من أن التاريخ قد سجل مشروعه الخاص باستقلال مصر إلا أن موته المباغت قد ألقى ظلالا من الغموض حول هذا المشروع وأتاح فرصة للاختلاف فى تقويم دوره وتحديد أهدافه. ويشير الدكتور أنور لوقا إلى أن موته لم يكن قضاء وقدرا بسبب الدوسنتاريا، بل ربما كان بسبب فنجان قهوة (مسموم) لم يستطع رفضه أثناء زيارته الأخيرة للقبطان العثمانى باشا حسين.

يقول لويس عوض:

«ولد المعلم يعقوب فى ملوى عام ١٧٤٥، والتحق فى عهد على بك الكبير بخدمة سليمان أغا الانكشارية أو رئيسها، واستطاع من خلال إشرافه

على إدارة أملاك الأغا أن ينمى ثروته الخاصة، حتى أصبح من الأثرياء، وبنى قلعة على رأس سوق القبيلة عند حارة النصارى.

وحين نشب القتال بين مراد بك وجيش قبطان باشا اشترك المعلم يعقوب مع مخدومه فى هذه الحروب، وظهرت مواهبه فى القتال كما ظهرت فى الإدارة. وعندما دخل الفرنسيون مصر، التحق المعلم يعقوب بخدمتهم وانضم إلى حملة الجنرال ديزيه إلى الصعيد لمطاردة المماليك، وحارب المماليك بشجاعة مما ساعد فى القضاء على بعض أوكارهم كما حدث فى بلدة العتامنة من أعمال محافظة أسيوط مما جعل الجنرال ديزيه يهنئه ويقدم له سيفا تذكاريا تقديرا لبسالته.

ولما غادر نابليون مصر عاد المعلم يعقوب إلى القاهرة وكلفه كليبر بتنظيم مالية البلاد، وعينه قائدا للفيلق القبطى الذى شكله فى مصر ليعاون الفرنسيين فى حربهم ضد المماليك والأتراك. ثم عين المعلم يعقوب مستشارا لمسيو استيف مدير الإيرادات العامة ورقاه القائد العام عبدالله جاك مينو إلى رتبة جنرال وجعله مساعدا للجنرال بليار فى مارس ١٨٠١ للدفاع عن القاهرة ضد هجوم الجيش التركى الإنجليزى.. ومنذ ذلك التاريخ ارتبط مصيره ومصير الفيلق القبطى بمصير الجيش الفرنسى، وعند تسليم القاهرة فى يونية سنة ١٨٠١ دخل الجنرال يعقوب فى اتفاقية التسليم.

ورحل الجنرال يعقوب ومعه جماعة من فيلقه القبطى مع القوات الفرنسية عند جلائها عن مصر، لكن الجنرال يعقوب كان يحمل فى جعبته مشروعا خطيرا كان فى نيته عرضه على الإنجليز والفرنسيين، وهذا هو «مشروع استقلال مصر».

ويعد تحليل مستفيض لتاريخ تلك الفترة العصيبة من تاريخ البلاد، يميز الدكتور لويس بين ثلاثة تيارات كبرى هى:

١ ـ تيار «أى شيء إلا حكومة الأوروبيين» ولو كان استمرار حكومة الترك

والمماليك، وقد جرف هذا التيار المتطرفين المصريين الذين قاتلوا تحت لواء العثمانيين فى ثورة القاهرة الثانية بين ٢٠ مارس و٢١ ابريل سنة ١٨٠٠ بقيادة ناصف باشا ونصوح باشا.

٢ ـ تيار «أى شيء إلا حكومة الترك والمماليك» ولو كان قبول حكومة الأوروبيين، وقد جرف هذا التيار المتطرف الذين قاتلوا المماليك ثم الترك تحت لواء الفرنسيين بقيادة الجنرال يعقوب وهم الوجه الآخر لثورة القاهرة الثانية.

٣ ـ تيار «إنقاذ ما يمكن إنقاذه» ممثلا فى علماء الأزهر وأعيان البلاد المعتدلين الذين تكونت منهم أجهزة الحكم القومى، لاسيما الديوان العمومى والديوان الخصوصى. وهو تيار يقوم على قبول الأمر الواقع بالقوة القاهرة ريثما تسنح الفرصة لتغييره. وقد استمرت هذه التيارات تتلاطم فى محيط السياسة المصرية والفكر المصرى ولم تندمج فى تيار واحد كبير بصورة ملموسة حتى ثورة ١٩١٩.

جاء هذا فى كتابه «تاريخ الفكر المصرى الحديث» سنة ١٩٦٩ وبعدها أخذت تنهال عليه الاتهامات من جلال كشك ثم محمود شاكر ومحمد عمارة وأحمد الصاوى وآخرين.

وقد أوذى لويس عوض كثيرا من هذه الهجمات الظالمة، وكتب شهادته عليها فى سيرته التى سماها «أوراق العمر» فقال: «لقد استفدت كثيرا من كراسة شفيق غربال عن الجنرال يعقوب».

وتبينت آراءه فيها فجر ذلك على الكوارث لأنه فتح دمل التعصب الدينى فى بعض المثقفين المصريين فطفح كل ما فيه من قبح على السطح».

«وسوف يحاسب التاريخ الرجعية العربية حسابا عسيرا لأنها سجدت أمام التمثال الذى أقامه شفيق غربال للجنرال يعقوب ثم مزقتنى اربا لمجرد أنى رددت آراءه وترجمت وثائقه: «ونقادى لا يستطيعون ادعاء الجهل لأنى أصلت

لهم كل شيء قلته عن الجنرال يعقوب فى شفيق غربال فإذا كانوا قد رجعوا إليه، ومع ذلك تعمدوا تمزيقى لطرحى قضية «يعقوب اللعين» بهذه الحيدة أو بشيء من التعاطف فإن هذا يثبت سوء نيتهم. وإذا لم يهتموا بالرجوع فهذا يثبت انحطاطهم لإصرارهم على الإدانة رغم وجود شهود النفى. وعلى كل فقضية الجنرال يعقوب أخطر من أن تصرف بكلمتين فلى إليها عودة فى مكانها الطبيعى». (أوراق العمر ص٥٩٨)

من الملاحظ أن من كتبوا قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ يجمعون، مسلمون ومسيحيون، على تمجيد يعقوب ورفعه إلى مرتبة البطل الوطنى واعتباره رائد دعوة الاستقلال. وفى مقدمة هؤلاء الدكتور شفيق غربال فى كتابه «الجنرال يعقوب والفارس لاسكارس» سنة ١٩٣٢، والأستاذ محمد فهمى عبداللطيف الذى اشترك فى تحقيق كتاب الجبرتى «مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيين» فى مقاله «المعلم يعقوب وموقفه من الحملة الفرنسية» بجريدة البلاغ (١٩٤٧/٩/٢٢)، وفيه يقول إن يعقوب كان أول سياسى مصرى فكر فى جعل المسألة المصرية مسألة دولية على أن تستقل مصر استقلالا تاما عن الحكم العثمانى، وأن تكون باستقلالها هذا واسطة لكبح أطماع فرنسا وانجلترا وهما الدولتان اللتان كانتا تتصارعان لتوطيد النفوذ فى مصر وحوض البحر المتوسط».

وعلى نقيض هذا جاءت كتابات الستينيات التى نشرت ردا على الدكتور لويس عوض.. فقد أصر كتابها على إدانة يعقوب واتهام لويس عوض بالفرعونية والطائفية.. ويرجع سبب هذا التناقض فى رأى إلى أن شفيق غربال ومحمد فهمى عبداللطيف وغيرهما كانوا يعيشون فى مناخ الديمقراطية الليبرالية فى مصر الثلاثينيات والأربعينيات وكان لديهم الحرية والدافع لرؤية الواقع التاريخى لمصر العثمانية على حقيقته دون تحيز أو تزييف. أما كتاب

الستينيات وما بعدها الذين عارضوا لويس عوض فقد تأثروا بصورة الوحدة الوطنية والوحدة القومية كما جسدتها مصر فى عهد عبدالناصر وأسقطوا هذا الإحساس على مصر العثمانية الإسلامية فرأوا يعقوب خائنا أو فى أحسن الحالات منشقا على نظام المجتمع الإسلامى كما يظن الدكتور أحمد حسين الصاوى فى كتابه «المعلم يعقوب بين الأسطورة والحقيقة».

فالواقع أن يعقوب لم ينشق على حكم الأغلبية المسلمة من المصريين، إذ كان الحكم فى يد الوالى العثمانى ومماليكه وعساكره. ولم يكن للمصريين يد فيه، ولم يكن فيه من الإسلام إلا الواجهة. أما ما يقوله الدكتور أحمد الصاوى من أن مصر كانت تحكم فى ظل الخلافة العثمانية تبعا للشريعة الإسلامية «غالبية من المسلمين مع أقلية من الذميين الذين حددت شريعة الإسلام حقوقهم وواجباتهم دون تعصب أو تطرف» (ص ٨٠).

فهذا كلام بعيد عن الحقيقة ومرجعنا هو كتاب «المجتمع والشريعة والقانون» للدكتور محمد نور فرحات (دار الهلال يونية ١٩٨٦) حيث يقول:

«وغلبة قيمة النظام على قيمتى العدل والحرية ظاهرة يلحظها الباحث فى النظام القانونى لمصر العثمانية، فلم يكن النظام القانونى العثمانى يولى اهتماما يذكر لقضية العدل فى توزيع ثروة البلاد، كما أن فكرة المشاركة السياسية من الشعب لولى النعم فى سلطته كانت أقصى المحرمات قاطبة التى يعاقب عليها بعقوبة البغى والإفساد فى الأرض (ص ٢٠) فكيف سمح الدكتور أحمد الصاوى لنفسه أن ينسب هذا المجتمع للشريعة التى هى العدل والرحمة، أو يتكلم عن أغلبية أو أقلية حتى بالمفهوم الدينى.

لم يكن هنالك شىء من هذا، وكما يقول شفيق غربال «أول ما فى تأييد يعقوب للتدخل الغربى هو تخليص وطنه من حكم لا هو عثمانى ولا هو مملوكى وإنما هو مزيج من مساوئ الفوضى والعنف والإسراف ولا خير فيه

للمحكومين ولا للحاكمين إذا اعتبرناهم دولة قائمة مستمرة. فرأى يعقوب أن أى نوع من أنواع الحكم لا يمكن أن يكون أسوأ مما خضعت له مصر قبل قدوم بونابرت. وثانى ما فى تأييده للاحتلال إنشاء قوة حربية مصرية (قبطية فى ذلك العهد) مدربة على النظم العسكرية الغربية. ونحن نسلم بأن هذه القوة كانت أداة من أدوات تثبيت الاحتلال وإلا لما سمح الفرنسيون بإنشائها، غير أنه يلزمنا أن نذكر أن القائد كليبر نفسه الذى أذن بإنشاء القوة القبطية كان لا يرى البقاء فى مصر». ثم يشير الدكتور شفيق غربال إلي «أن بعض أصدقاء يعقوب من الفرنسيين اهتموا بمستقبل القوة القبطية أكثر مما اهتموا بحاضرها، وأنهم كانوا يحبون أن يروها على حال من البأس يجعلها العنصر المرجح فى مستقبل مصر بعد جلاء الفرنسيين عنها».

ثم يمضى شفيق غربال فى توضيح رأيه قائلا:

«كان وجود الفرقة القبطية إذن أول شرط أساسى يمكن رجلا من أفراد الأمة المصرية يتبعه جند من أهل الفلاحة والصناعة من أن يكون له أثر فى أحوال هذه الأمة إذا تركها الفرنسيون وعادت للعثمانيين والمماليك يتنازعونها ويعيثون فيها فسادا. وبغير هذه القوة يبقى المصريون حيث كانوا بالأمس: الصبر على مضض أو الالتجاء لوساطة المشايخ أو الهياج الشعبى الذى لا يؤدى إلى تغيير جوهرى والذى يدفعون هم ثمنه دون سواهم.. وهنا الفرق الأكبر بين يعقوب وعمر مكرم. يعقوب يرمى إلى الاعتماد على القوة المدربة والسيد عمر مكرم يعتمد على الهياج الشعبى الذى لا يصلح قاعدة للعمل السياسى الدائم المثمر».

ثم يقول: «وقد رأينا ما كان من أمر السيد عمر مكرم لما وجد أمامه محمد على ليس خورشيد. هذا الفرق بين الأداة التى اختارها يعقوب وتلك الأداة اتى اختارها السيد عمر مكرم ليس فى الواقع إلا مظهرا لفروق أعمق.

إذ ما حاجة هذا السيد نقيب الأشراف إلى جيش والرجل لا يتصور مصر إلا خاضعة لحكم المماليك تحت سيادة السلطان». بعكس يعقوب الذى.. «لا يريد عودة المماليك والعثمانيين وإنما يعمل على أن تكون لفئة من المصريين يد فى تعزيز مصير البلاد بدلا من أن يبقى حظهم كما كان فى الحوادث الماضية مقصورا على التفرج أو الاشتراك فى نهب المهزومين.. أراد يعقوب أن يكون الأمر غير ذلك وعول على أن تكون القوة الحربية المصرية الجديدة مدربة على النظم الغربية فكان سباقا إلى تفهم الدرس الذى ألقاه انتصار الفرنسيين على المماليك أو قل إلى إدراك ما أدركه محمد على بعد قليل من سر انتصار الغربيين فى جودة نظمهم وبخاصة نظمهم العسكرية فسرق البرق من الآلهة وكان له ما كان».

لم يقل الدكتور لويس عوض أكثر من هذا فلماذا يهاجمه البعض إلا إذا كان وراء هذا الهجوم أغراض أخرى. هناك مآخذ كثيرة على كتاب الدكتور أحمد حسين الصاوى لا يتسع المجال لمناقشتها هنا.. لكن من المهم لنا جميعا أن نحدد معيارا صحيحا وثابتا نقيس عليه تصرفات الناس قبل الحكم عليهم. ولكى نصل إلى هذا المعيار لابد أن نحدد بدقة معنى الغزو أو الاحتلال أو لاستعمار لنرى إن كان التعريف ينطبق على العثمانيين أم لا ؟! وهل هناك فرق بين الاستعمار العثمانى والاستعمار الفرنسى؟

وكما يقول صلاح عيسى فى حديثه عن الجبرتى «روح مملوكية تصارع الفرنساوية»:

«وربما يفيد أن نضع محكا رئيسيا نقيس عليه موقف الجبرتى السياسى من الحملة الفرنسية، ذلك أن الوقوع فى هوة اعتبار أى شكل من أشكال رفض الحملة الفرنسية ثورية واستنارة، هو ديماجوجية فكرية نرفضها، فلا فرق عندنا بين العثمانيين والفرنسيين، وهذا المحك هو: هل كان لدى الجبرتى بذور فكر

قومى؟ والتفرقة بين الفرنسيين والعثمانيين هى تفرقة بين استعمارين لا فارق جوهرى بينهما، وفي حدود فكر العصر فإن الطموح لأن تكون مصر ايالة عثمانية لها استقلال ذاتى فى كل شئونها الداخلية موقفا مقبولا لدينا».

فهل يمكن أن نقيس موقف يعقوب فى ضوء هذه المعايير، ونعتبر طموحه لأن تكون مصر دولة مستقلة بمساعدة فرنسا وانجلترا أمرا مقبولا؟

٨-رموز العقيدة المسيحية فى الشعر الحديث

فقد نشر الدكتور مندور مقالة بمجلة «روزاليوسف» (فى ١١ يناير سنة ١٩٦٥) تحت عنوان «معاركنا الأدبية» أشار فيها إلى «معركتين تدوران فى الصحف والمجلات إحداهما حول الشعر والثانية حول أبى العلاء المعرى وتراثنا العربى كله» «وأعرب عن خيبة أمله لانحراف الجدل فى تلك المناقشة عن الموضوعية المثمرة إلى التجريح الشخصى العقيم وتبادل التهم القومية والسياسية غير الصحيحة وغير الشريفة» مما عده نكسة مؤسفة لأدب الحوار.

ثم انتقل الدكتور مندور إلى التهم الأخطر فقال:

«وأكثر خطرا وضررا من تهمة الخروج على القومية العربية ممثلة فى الإطار التقليدى للقصيدة العربية، تهمة الخروج على الإسلام بدعوى أن هذا الشعر الجديد يستخدم أحيانا ألفاظا كثيرة التردد فى دين كريم يعترف به الدين الإسلامى فهذه تهمة حمقاء. ونحن المسلمين نعتبر جميع الأديان السماوية جزءا من تراثنا الروحى، بل جزءا من التراث الروحى للبشرية جمعاء. ونحن حتى لو افترضنا العكس لما جاز مثل هذا التخبط فى الاتهام، مراعاة لمشاعر إخواننا فى الوطن الذين شاركونا دائما أفراحنا وأحزاننا ومعاركنا الوطنية الكبرى ضد الاستعمار والرجعية والإقطاع والرأسمالية الجشعة، وهم إخواننا وأشقاؤنا الأعزاء الأقباط».

ثم أشار إلى الأستاذ محمود شاكر بقوله:

«إننى قدد استأت أكبر الاستياء من جنوح هذا الزميل الأخير بعد ذلك بهذه المناقشة نحو التجريح الشخصى، بل محاولة إثارة فتنة قومية ودينية أخرى».

استنكر شاكر كلام الدكتور مندور ومما قاله فى رده فقول الدكتور مندور «إننا نحن المسلمين نعتبر جميع الديانات السماوية جزءا من تراثنا الروحي، بل جزء من التراث الروحي للبشرية جمعاء، قول لا يقوم على ساق صحيحة أو ساق عرجاء.. لأن كل ديانة من هذه الديانات الثلاث عقيدة شاملة منتزعة من كتابها كما هو عندها، وكما تفسره. وكل عقيدة منها تنقض كثيرا من عقائد الديانتين الأخرتين فغير معقول بوجه من الوجوه أن تعد شيئا مما تنقضه جزءا من تراثها الروحى، إلا إذا كان معنى «التراث الروحى» متسعا للتناقض الذى لا يقبله عقل عاقل!!».

وهذا التفسير الذى يقدمه شاكر ملىء بالتشدد والتزمت يبالغ فى تصوير الفروق أو الاختلافات بين الأديان بحيث يرى فيها تناقضا شديدا أو نقضا لبعضها البعض، وهذا التفسير المتشدد لا يقبله ولا يرضى عنه إلا المتعصبون من أهل هذا الدين، أو ذاك الذين لا يرون فى دينهم إلا وسيلة للمفاخرة والمباهاة أو تبريرا للتعالى والاستعلاء على بقية البشر كما تفعل الصهيونية العنصرية بأسطورة الشعب المختار مثلا.. وإذا رجعنا إلى منهج الأديان السماوية الثلاثة وفى نصوص الكتب المقدسة التوراة والإنجيل والقرآن، نجد أن فكرة التكامل هى السائدة، فالمسيح يقول: «ما جئت لأنقض بل لأكمل»، ويشير القرآن إلى النبى محمد بأنه خاتم النبيين، وأمره هو وأمته أن يؤمنوا بما أنزل الله على كل الرسل السابقين[١٧] قال تعالى: «قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى

موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون»[١٨].

وهكذا يتبين لنا أن منهج الرسالات السماوية ـ حسب هذه الكتب المقدسة يتجه إلى التكامل لا إلى التناقض، وذلك لأن مصدرها واحد هو الله ووجهتها واحدة هى الإنسان.

إن شاكر يتكئ على فكرة التناقض وهو يحاول أن يجد لها سندا من الكتب المقدسة ليقول إن ألفاظا مثل «الخطيئة» و«الفداء» و «الصلب» ثم «الخلاص» لا تحمل أى معنى بالنسبة إلى المسلم، لأنه يرى أنها جزء من قاموس العقيدة المسيحية التى تقوم على الإيمان بالفداء والصلب والخلاص مقصورة عليها وعلى المؤمنين بها، وهو بهذا يحاول أن يجرد هذه الألفاظ من أى مدلول إنسانى عام. وبالتالى يرفض استخدام هذه المصطلحات فى الشعر الحديث ويقول:

«ومن المغالطة الفاضحة ما قرأته فى صحيفة لويس عوض (المعروفة الآن بصحيفة الأهرام!!)، حيث زعم الكاتب أن أكبر ما أضافته الحركة الشعرية الجديدة هو الاستعانة بالرمز، فالصلب عند كثير من الشعراء، رمز لتضحية الإنسان فى سبيل القيمة التى يؤمن بها، والإسلام يعرف كلمة «الخطيئة»، ولست أدرى كيف يتكلم الناس هذه الأيام. لماذا كان «الصلب» رمزا للتضحية، ولم يكن القتل، ولا الشنق ولا المُثلة ولا «الخازوق»، مادام الأمر يتعلق باللفظ دون دلالته المرتبطة بمصلوب بعينه أو مقتول أو مشنوق أو ممثل به أو مخوزق!!»[١٩].

فشاكر يخاصم ألفاظ «الخطيئة» و «الفداء» و «الصلب» و «الخلاص» لمجرد أنها تنتمى إلى العقيدة المسيحية ليس إلا، ثم يدعو الشعراء إلى استعمال ألفاظا أخرى مثل القتل والشنق والمثلة و «الخازوق» والمخوزق بدلا

سيف .

ولحسن الحظ أن أحدا من شعرائنا المرموقين لم يقع في هذه الغلطة الشيعة، وأثبتوا جميعا أنهم يتمتعون بسلامة الفطرة ورهافة المشاعر ونبل القصد بدرجة تجعلهم يستلهمون مصادر السمو والعظمة الإنسانية في هذه الرموز الخالدة. إن اختيار الشعراء يعد في نظري حسما لهذا الجدل العقيم، وقد وقع اختيارهم النهائي على ألفاظ «الصلب» و«الخطيئة» و «الفداء» و«الخلاص»، وكشفوا باستخدامهم لها عن قدرة هذه الألفاظ في التعبير عن هموم الإنسان المعاصر في كل مكان يناضل فيه البشر ضد القهر والظلم والاستغلال. ولا يغيب عن ذهن القارئ الذكي عشرات المعارك التي تدور في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية بين شعوب فقيرة مقهورة وقوى أجنبية قاهرة وعناصر محلية مدعومة بقوى الاحتكار الأجنبي. ولا يفوته أيضا أن عشرات من مئات الأبطال يسقطون في هذه المعارك فداء عن إخوانهم في الوطن ودفاعا عن المبادئ التي يؤمنون بها. فماذا يريد شاكر أن يسميهم؟ هل يسميهم قتلة ومقتولين ويضن عليهم بلفظ «فدائيين» الذي يطلقه العالم عليهم؟ وهل هناك فدائيون دون فدية أو فداء؟

ولصالح من يمكن إهدار هذه الرموز الخالدة الغنية وما تختزنه من قيم وتقاليد إنسانية رائعة لمجرد إرضاء نزعة دينية متطرفة أو نزعة شوفونية مجنونة؟

وارتباط هذه الألفاظ بالعقيدة المسيحية التي تؤمن بالصلب والفداء لا يبرر هذه الدعوة أيضا، لأن هذا الارتباط قد أضفى على هذه الألفاظ سحرا وجمالا وربطها بأعظم وأصدق نماذج الفداء والتضحية وهو المسيح. ومع ذلك، فإن ذاكرة التاريخ لازالت تحتفظ لهذه الألفاظ بصور ورموز كانت محورا لفلسفات عظيمة تمجد قيم الحب والخير والجمال. وإذا أخذنا «الصليب» مثلا

فسوف نجد له صورا واستخدامات عديدة مهمة.

ومن المدهش حقا، أن «الصليب» كانت له في حضارتنا المصرية القديمة مكانة مهمة، إذ كان رمزا لمفتاح الحياة، وفي الحضارة اليونانية والرومانية كان موت الصليب هو أقسى عقوبة للمعارضين والمتمردين. وقد صلب اسبارتاكوس خارج أبواب روما ومعه كثيرين من الثائرين لأنه قاد ثورة العبيد ضد الإمبراطورية سنة ٧٣ ق.م، وحتى صلب المسيح كان الصليب علامة الذل والعار، وكان حمل الصليب يعني حمل الإهانة، لكن بعد أن صلب المسيح صار أتباعه يفخرون بالصليب[٢٠].

وبعيدا عن الشعر، نجد أن حادث الصلب ذاته كان مصدر إلهام كبير لواحدة من أهم الروايات في أدبنا الحديث، وهي قصة «قرية ظالمة» التي ألفها الطبيب العالمي والمفكر الكبير الدكتور محمد كامل حسين[٢١]، وحاز عليها جائزة الدولة سنة ١٩٥٧. وكذا مسرحيتي «القضية» التي تناولت فيها موضوع وثيقة التبرئة التي أصدرها الفاتيكان سنة ١٩٦٦، وعالجت فيها قضية الصراع العربي ـ الإسرائيلي[٢٢] بمنظور وطني وقومي إنساني.

٩ ـ شاكر والثقافة الغربية المسيحية

كتب الأستاذ محمد عودة كلمة قصيرة في جريدة «الجمهورية» (٢٠ يونية ١٩٦٥) يستنكر فيها هجوم شاكر على الثقافة الغربية وعلى لويس عوض.

ويرد شاكر قائلا:

إن المهاجمة ليست غرضه، وإنما هو «الدفاع عن كيان أمة برمتها.. بهتك الأستار المسدلة التي يعمل من ورائها رجال اختارتهم الثقافة الغربية الوثنية المسيحية، ليحققوا لهذه الثقافة غلبة على عقولنا، وعلى مجتمعنا، وعلى حياتنا، وعلى ثقافتنا، وبهذه الغلبة يتم انهيار الكيان العظيم الذي بناه آباؤنا

في قرون متطاولة»(٢٣).

وأحب هنا أن أنبه القارئ العزيز إلى أمر مهم جدا، وهو ألا يظن وهو يقرأ عبارة «الكيان العظيم الذى بناه أباؤنا فى قرون متطاولة» أن الأستاذ شاكر يعنى ضمن ما يعنى حضارتنا المصرية العريقة التى تضرب فى أعماق التاريخ مسافة طولها سبعة آلاف عام، أو أنه يعنى شيئا مما خلفته هذه الحضارة من قيم أخلاقية ودينية وإلهامات روحية أوحت لإخناتون الإيمان بوحدانية خالق الكون، الذى رآه مجسدا فى قرص الشمس آتون، ورأى فيه مصدر الدفء والنماء والحياة على الأرض، أو أن شاكر يعنى ما أنجزته هذه الحضارة من معجزات علمية ورياضية فى فنون العمارة والطب (مثل بناء الأهرامات وتحنيط جثث الموتى) والزراعة وتحديد مواقيتها.. لا أبدا فشاكر لا يعنى شيئا من هذا الكيان الحضارى مطلقا، ولا يذكر تاريخ مصر الفرعونية إلا فى مجال المخاصمة والعداء، ولا يوجه لهذا التاريخ سوى المقت الشديد، فهو يعتبر الحضارة الفرعونية من الوثنيات التى طمرها الإسلام ويقرر:

«إن الفن المصرى الفرعونى - على دقته وروعته وجبروته - إن هو إلا فن وثنى جاهلى قائم على التهاويل والأساطير والخرافات التى تمحق العقل الإنسانى» وأن تمثال نهضة مصر (لمختار) الذى مجده الممجدون وتغنى به أصحاب النظرات الضيقة المحدودة لا يرى فيه (إلا تقليدا لآثار حضارة قد دثرت وبادت)(٢٤).

وفى الوقت الذى يعلن فيه شاكر أنه يمزق «أستارا مضللة» نجده ينسج أستارا أشد كثافة وغموضا، فهو يحدد هدف هجومه بأنه «الثقافة الأوربية الوثنية المسيحية»، وهى تركيبة ملفقة ومضللة، إذ تجمع مع سبق الإصرار والتعمد بين مصطلحين لا يتفقان أبدا فى شىء وهما «الوثنية» و «المسيحية» لكنه يجمع بينهما عمدا ليرضى المتعصبين من قرائه الذين يخلطون دائما بين

الاثنتين، وكأن الآخرين الذين يهاجمهم شاكر لا يعجبهم في الثقافة الغربية سوى المسيحية الوثنية أو الوثنية المسيحية، وهذا فى جوهره «عمل سياسى محض» يخرج عن نطاق البحث العلمى إلى مجال الإيديولوجيا.

لكن ذلك لن يجد كثيرا فى محاولة إخفاء الحقائق أو خلط الأوراق، لأن الحقائق الساطعة التى لا مراء فيها أن الحضارة الغربية قد طورت ورسخت قيمتين جوهريتين بالنسبة للفرد والمجتمع المتحضر هما: حرية الفرد والعدالة الاجتماعية.

فلماذا يتجاهل الأستاذ شاكر هذه الجوانب الأساسية فى الحضارة الأوروبية ويعمد إلى زاوية الدين أو حكاية الوثنية المسيحية.. لقد فصلت هذه المجتمعات بين الدين والنظام الاجتماعى ووضعت ضمانات حقيقية لحماية الفرد وآدميته وحقوقه، وأصبح الجميع متساوين أمام القانون لا عصمة لحاكم أو محكوم عند الحساب بحكم انتمائه لطائفة معينة أو لدين معين.. فلماذا يتجاهل الأستاذ شاكر هذه الجوانب المضيئة التى تهمنا فى هذه الحضارة ويذهب بنا بعيدا؟

يؤسفنى أن أقول إن تجاهل شاكر لقضيتى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية ثم الاندفاع إلى تكفير المسيحيين واليهود باسم كراهية الثقافة الغربية، كان يحمل فى طياته دفاعا قويا عن تيارات الفكر الرجعى والنظم القبلية التى كانت تحارب مصر وتستنزف قواها فى ذلك الوقت. لقد نشر شاكر هذا الكلام سنة ١٩٦٥، حين نشر سيد قطب كتابه «معالم فى الطريق» الذى يكفر فيه المجتمع كله، وربما كان ذلك فى تلك الفترة من أسباب اعتقال شاكر مع الإخوان حين كانت مصر بقيادة جمال عبد الناصر مشغولة بتنفيذ خطة طموحة للتنمية وبتحقيق الكفاية والعدل.. وكان ميثاق العمل الوطنى، الذى استخلصته قوى النضال الوطنى والقومى من المعاناة العميقة بعد قيام

الرجعية العربية بضرب تجربة الوحدة العربية بين مصر وسوريا سنة ١٩٦١،[٢٥] كان الميثاق يعلن أن:

«أهداف النضال العربى ظاهرة واضحة صادقة فى تعبيرها عن الضمير الوطنى للأمة، وهى الحرية والاشتراكية والوحدة».

ومن هذا يتبين أن رفع رايات الدين ومحاربة الشرك والإلحاد كانت ولازالت مجرد شعارات جوفاء لإلهاء جماهير البسطاء عن الأهداف الحقيقية للنضال ودفعهم إلى صراعات طائفية كما حدث فى لبنان، وفى السودان، وهم يحاولون ذلك فى مصر أيضا، فى خط واحد يتفق مع أهداف الصهيونية وإسرائيل.. لتمزيق هذه الأوطان وإبعادها عن طريق البعث الحقيقى المتمثل فى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية.

وبعد عرض هذه الخلفية للتاريخ والواقع أمام القارئ، له أن يسأل نفسه: هل كان يمكنه بنظرة موضوعية أن يرى أهداف شاكر الحقيقية بعيدا عن أهداف الرجعية العربية فى ذلك الوقت؟ وإلا ماذا يستفيد النضال القومى من تكفير المسيحيين واليهود غير إثارة الفتن وتمزيق وحدة هذه الأوطان التى يتعايش فيها المسلمون والمسيحيون؟

أجل أن شاكر يكفر المسيحيين ويكفر اليهود ويجتهد اجتهادا متعفسا ومسرفا فى تفسير آيات من القرآن ليصل إلى هذه النتيجة الغريبة التى تخالف كل ما استقر عليه الفكر الإسلامى فى رؤية العلاقة مع المسيحيين واليهود.

فهو يقول: «وإذا كان غير المسلمين، ممن يتكلمون العربية ويعبرون بها يسمون ما عندهم «دينا» على هذا الوجه، فهل يصح عندنا نحن المسلمين أن نسمى ما هم عليه «دينا» وأن نفهم لفظ «الدين» بمعنى غير المعنى الجامع المركب الذى يدل عليه لفظ «الدين» عندنا؟»[٢٦].

ولا بأس فى أن يرى الأستاذ شاكر اختلافا لمعنى كلمة «الدين» عند أهل الديانات يختلف بحسب اختلاف عقائدهم وطرق عباداتهم مثلا.. لكن البأس كل البأس فيما يقوله بعد ذلك عن اليهود والنصارى وقت نزول القرآن:

«فكان أهل الكتاب يومئذ على ملة مبدلة من دين موسى وعيسى عليهما السلام، وكان العرب يومئذ خاصة على إرث مبدل من الحنيفية ملة إبراهيم عليه السلام، غلب عليهم الشرك بالله، وعبادة الوثنية، اتخذوها أندادا يتقربون بعبادتها إلى الله زلفى، فيما كانوا يتوهمون، وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم والعرب والنصارى جمعيا فى ملة جاهلية»(٢٧).

وهذا الكلام يقوم على الخلط بين المفاهيم. فالمعروف أن الجاهلية صفة تطلق على المرحلة السابقة على الإسلام لوصف الوثنيين وعبدة الأصنام فى الجزيرة العربية، أما اليهود والنصارى فالقرآن يسميهم بأسمائهم تارة، وتارة أخرى بأهل الكتاب، بل كان القرآن يطلب إلى العرب أن يستفتوا أهل الكتاب ويستنيروا بمعرفتهم فى فهم آياته وأحكامه، وذلك فى عديد من الآيات التى تقول «فأسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»(٢٨) أو «فأسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك»(٢٩)، فهل كان القرآن يعطى حق الفتوى والتفسير والمشورة لأهل الكتاب من اليهود والنصارى لو كانوا مشركين أو وثنيين كما يزعم شاكر فى هذه الفقرة التى ذكرناها آنفا؟

ويحدثنا الدكتور عبدالصبور شاهين حول تفسيره لعبارة «النبى الأمى» فيقول:

فالنبى الأمى - لا يعنى إذن (النبى الجاهل)، وإنما يعنى (نبى الوثنيين) واشتقاق الكلمة العربية (أمة) يرجع بالتأكيد إلى العبرية Ummot ba olam أى (أمم العالم)، الوثنيون الذين كان اليهود والنصارى يعرفونهم»(٣٠). وكلام الدكتور عبد الصبور شاهين يقطع بأن اليهود

والنصارى لم يكونوا وثنيين ولا مشركين ولا جاهليين. إذن ما يقوله الأستاذ محمود شاكر كلام لا أساس له من الصحة، ولا سند له في التاريخ أو في القرآن، ومع ذلك فسوف نمضي معه لنسمع ما يقوله في تفسير الآية التالية:

«هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على لدين كله». فعرف «الدين» بالإضافة إلى «الحق» وعنى به الإسلام، ثم ذكر «الدين» معرفا، مفردا، ثم وصفه بلفظ «كله» الدال على معنى الجماعة، فكأنه قال «على كل دين» لكنه سبحانه لا يسمى شيئا من هذه الضلالات فى عبادته وطاعته «دينا» فجاءنا بالحق فى العبارة عن هذه الملل التى يدعى أهلها أن الذى هم عليه عبادة له سبحانه، فجعلها كلها ملة واحدة فى الكفر، وإن اختلفت أسماؤها» »[31].

إن القارئ اللبيب يدرك بغير شك مدى التناقض فى هذه الأقوال بين منطوق الآية الكريمة التى يستدل بها شاكر وبين النتيجة الأخيرة التى قفز إليها بغير مقدمات، ولكى ندرك حقيقة هذا التناقض هيا نقرأ هذه الفقرة مرة أخرى ونتأملها جيدا، ولنبدأ من قول شاكر «فعرف الدين بالإضافة إلى «الحق» وعنى به الإسلام، ثم ذكر «الدين» معرفا مفردا، لكن شاكر يفزع من هذه النتيجة التي توصل إليها فى العبارة الأخيرة حين يدرك أن عبارة «على كل دين» تتضمن مقارنة بين الإسلام والأديان الأخرى التى هى المسيحية واليهودية، فيقفز إلى نتيجة أخرى بلا مقدمات حيث يقول:

«لكنه سبحانه لا يسمى شيئا من هذه الضلالات فى عبادته وطاعته «دينا» فجاءنا بالحق فى العبارة عن هذه الملل التى يدعى أهلها أن الذى هم عليه عبادة له سبحانه فجعلها كلها ملة واحدة فى الكفر وإن اختلفت أسماؤها»، ثم يوضح هذا فى مكان آخر فيقول:

«فصار بينا بعد هذا أن الله سبحانه لا يرضى لنا أن نسمى شيئا من الملل

من نصرانية ويهودية وغيرهما «دينا» سوى ملة أبينا إبراهيم عليه السلام، وملة أنبيائه جميعا، وهى الإسلام «دين الله» الذى لا يقبل من عباده دينا سواه، وإذن فقول المسلم مثلا: «الأديان السماوية» قول مخالف لعقيدة أهل الإسلام فى حقيقة هذه الملل التى عليها الناس أحمرهم وأسمرهم»»(٣٣).

إلى هذا الحد بلغ شاكر فى إرهاق النصوص وإعنات الألفاظ وتحوير المعانى حتى يصل إلى هذا التفسير الذى يخالف مضمون الآية نفسها، بل ويخالف مضمون الآية الأخيرة فى نفس السورة «الصف» التى تقول:

«يا أيها الذين آمنوا كونوا أنصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصارى إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله فآمنت طائفة من بنى إسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين»»(٣٣).

هذه الآية هى خاتمة سورة «الصف» وهى تعنى كما هو ظاهر من معناها أن النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) يخاطب الذين آمنوا، أى أتباعه من المسلمين، أن يكونوا أنصارا لله كما كان تلاميذ المسيح أو حواريوه أنصارا لله، وأن يعلنوا نصرتهم له حتى يؤمن الناس كما آمنت طائفة من بنى إسرائيل تأثرا بإيمان الحواريين الذين آمنوا برسالة المسيح. كيف يدعو الرسول أتباعه هنا للتشبه بأتباع عيسى من الحواريين والوصول إلى درجتهم فى نصرة الله.. فى هذه الآية الأخيرة (١٤) إذا كانت الآية (٩) تعنى الحكم على اليهودية والمسيحية بالكفر كما يقول شاكر فيما سبق شرحه؟

الحمد لله أن القرآن الكريم بيننا وفيه بينات من الهدى والفرقان.. فالآية (٩) لا تعنى أبدا ما توصل إليه شاكر، والآية الأخيرة تنقض رأى شاكر نقضا كاملا، فهى تؤكد بجلاء ووضوح أن أتباع عيسى هم أنصار الله، وأن محمدا يدعو أتباعه أن يتشبهوا بهم فى نصرة الله.. وهذا يرفع عنهم نهائيا تهمة

الكفر التى حاول شاكر أن يلصقها بهم أى بالمسيحيين، وأنا طبعا واحد منهم ولا أملك إزاء هذا إلا أن أدعو الله أن يهدينا جميعا إلى الحق وإلى المحبة حتى نسعى إلى الخير وإلى السلام وهو الغاية المثلى لكل الأديان.

وأنا أدعو القارئ لمتابعة تفاصيل هذا البحث فى الكتاب الأصلى لأقفز عدة صفحات لطرح هذا السؤال:

هل يعترف الإسلام باليهودية وبالمسيحية كأديان سماوية أم لا ؟

من المعروف أن الإسلام يعترف بالمسيحية واليهودية وبأديان أخرى كالصابئة والقرآن الكريم يقرر هذا المعنى فى آيتين متشابهتين:

«إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا، فلهم أجرهم عند ربهم، ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (سورة البقرة ٦٢).

«إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا، فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (سورة المائدة ٦٩).

«فالقاعدة الأساسية التى قررها القرآن، ويكررها مرتين، أن كل من آمن بالله وباليوم الآخر وعمل سالحا فأجره عند الله، ولا خوف عليه ولا حزن» كما يقول الأستاذ سعيد العشماوى»[٣٤].

وسوف أضيف هنا آية أخرى واضحة فى مبناها وفى معناها: «وإذ قال الله يا عيسى إنى متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة» (آل عمران ٥٥) فوعد الله هنا كما هو واضح من الآية الكريمة، وعد مطلق بلا قيد أو شرط لكل من اتبع المسيح أو سار على هدى رسالته أو قال إنى مسيحى وهو وعد مطلق لا ينقض إلى يوم القيامة. فهل هناك حجة بعد هذا الوضوح القرآنى تسول لأى مكابر أن يتهم المسيحيين بالكفر؟

ثم إن القرآن يؤكد اعترافه بهذه الأديان بدعوة صريحة للتعايش مع أصحابها: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا نتخذ بعضنا أربابا من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون» (آل عمران ٦٤).

وفى أول معاهدة وقعها الرسول مع اليهود نص فيها: «إن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم».

وهذا يؤكد أيضا أن اليهودية دين سماوى وليست ملة فى الكفر كما يزعم شاكر» (٣٧).

لا بأس أن يتحاور أهل الأديان جميعا من أجل مزيد من الفهم المشترك والتقارب، أما أن يعمل فريق منهم على نفى الآخر واستبعاده بدعوة امتلاك الحقيقة الكاملة والمعرفة الكاملة، فهذا تطرف لا يفيد أحدا وإنما يؤدى إلى بذر بذور العداوة وإيقاع الفرقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، وفى مصرنا العزيزة الغالية السمحة يعتبر هذا التطرف خروجا على الجماعة الوطنية التى قامت حياتها منذ أربعة عشر قرنا على الاخوة الإنسانية والوطنية فى آن واحد.

١٠ - فقه اللغة العربية.. الكتاب.. والقضية

تمهيد:

الكتاب هو «مقدمة فى فقه اللغة العربية» للدكتور لويس عوض.. والقضية هى مصادرة الكتاب، وهى مسألة تمس حرية التفكير والتعبير فى مصر.

والكتاب موسوعة فكرية ولغوية ضخمة، واختراق قوى لعوامل العزلة والجمود التى تفصل بيننا وبين عهود ازدهار الفكر والحضارة العربية الإسلامية.

ولا يملك أى دارس لحياة لويس عوض وإنتاجه الفكرى والأدبى، إلا أن يطيل الوقوف والتأمل أمام هذا الجهد الهائل محاولا التعرف على مضمونه ومرماه وفهم ما ثار حوله من مطاعن واتهامات وصلت به إلى هذه النهاية المأساوية المتمثلة فى مصادرة الكتاب وعدم تداوله فى مصر.

المهم أن حظر الكتاب على هذا النحو قد ترك جرحا غائرا فى نفس مؤلفه، الذى كرس عمره ومواهبه وجهده من أجل تنوير العقل المصرى وإخراجه من كهوف الخرافة والجهل إلى نور الفكر والعلم الحديث كى يسهم بدوره فى حضارة القرن العشرين، فإذا به يصطدم بقوى التحجر والجمود فى هذه الأمة ويموت محزونا على ما آل إليه حالنا وحال الفكر.

إن خطورة المصادرة عموما تتمثل فى فرض وصاية البعض على فكر الأمة، كما تتمثل فى الحجر على حرية الفكر والإبداع وضرب محاولات بناء الديمقراطية الآن فى مصر، لأن حرية الكلمة هى حجر الزاوية فى هذا البناء، وبدونها تصبح الديمقراطية كلاما لا معنى له، وكما يقول الكاتب الأمريكى (I.F. Stone) أ.ف. ستون فى كتابه «محاكمة سقراط»: «إن الاختبار الحقيقى لحرية الكلمة ليس فيما إذا كان ما يقال أو يعلم يتفق مع أى حكم أو أى حاكم، يتفق مع القلة أو مع الكثرة. إن حرية الاختلاف هى التى تنشئ حرية الكلمة».

وفيما يختص بهذه الحالة، فإن منع تداول الكتاب فى مصر قد جار على حرية التحاور حول كل ما جاء بالكتاب من أفكار جديدة وجريئة، فقد أحرج كثيرا من المهتمين والمختصين وحال دون دخولهم فى نقاش مثمر حول هذه الأمور، لكن محاولات الكتاب والمثقفين لازالت تتكرر من وقت لآخر، ولازالت صيحاتهم ترتفع أيضا لرفع الحظر عن هذا الكتاب.

وقد تمثل آخر هذه المواقف الحية فى العدد الخاص الذى أصدرته مجلة

«أدب ونقد» فى يناير ١٩٩٢ بعنوان «أفرجوا عن لويس عوض» والعدد حافل بآراء ودراسات جديرة بالاهتمام والمناقشة.

وفى هذا كله رأينا أن نقدم عرضا لموضوع الكتاب وأهم ما دار حوله من مناقشات أولا، ثم نتبعه بملحق خاص عن وثائق القضية.

ولعله من المفيد هنا أن نبدأ بما قاله الدكتور لويس عوض فى حواره مع الأستاذ نبيل فرج:

«هناك فى الكتاب منهج، وهناك قضايا، أما المنهج فهو باختصار شديد ضرورة امتحان اللغة العربية بتطبيق كافة قوانين الفونوطيقا (علم الصوتيات) والمورفولجيا (علم الصرف أو علم صور الكلمات)، وقوانين الايتمولوجيا (قوانين الاشتقاق)، وقد فرغ علماء اللغة فى أوروبا من كل هذه العلوم فى القرن التاسع عشر والثلث الأول من القرن العشرين من إرساء قواعدها، بحيث إن أى دارس للفيلولوجيا، (أى فقه اللغة) يجب أن يكون مسلحا، منذ البداية،بهذه القوانين والقواعد.

وأنا لا أطالب إلا بتطبيق هذه القوانين على اللغة العربية بعقل مفتوح حتى نستطيع أن نهتدى إلى ما بين لهجاتها من صلات، وما بين مفرداتها ومفردات اللغات الأخرى من علاقة، وإلى الوشائج التى تربط النحو العربى بالنحو فى مجموعات اللغات الأخرى.

- هذا هو المنهج.. والقضية ما هى؟

هناك جملة قضايا أهمها واحدة تقول إن اللغة العربية كغيرها من كافة لغات العالم، مكونة من طبقات شبيهة بالطبقات الجيولوجية التى اندمجت وتكاملت مع نفسها، وانصهرت فى هذه البوتقة، وخرجت منها هذه اللغة التى نسميها اللغة العربية.

والعرب أنفسهم كان لديهم إحساس غامض بما سلفهم من أجيال، كانوا

يسمونها الجاهلية الأولى وينسبونها إلى «آل جرهم» (أدب ونقد - يناير ١٩٩٢).

فالكتاب يمهد الطريق لوضع أسس وقواعد لدراسة فقه اللغة العربية، بما يتمشى مع المناهج العلمية الحديثة التى تربط بين هذه المناهج والأنثروبولوجيا الاجتماعية، وكما يقول المؤلف:

كذلك فإن الاعتماد على الفيلولوجيا والأنثروبولوجيا الطبيعية والفونوطيقا وحدها، غير كاف لوضع أسس علم تاريخ اللغات وتحديد علاقته بتاريخ الأجناس، إذ ينبغى أيضا الاستهداء بالأثنولوجيا أو ما يفضل علماء اليوم أن يسموه بالأنثربولوجيا الاجتماعية التى تمتد فتشمل: الأديان المقارنة والأساطير المقارنة والفولكلور المقارن والنظم والعادات المقارنة»[٣٩].

لأن «الاستعانة بدراسة الاثنولوجيا الاجتماعية يمكن أن تساعدنا على تحديد الحالات التى يتطابق فيها توزيع الجنس مع توزيع اللغات، وكل مسح اثنولوجى لمصر والمصريين الناطقين بالعربية يوضح أنهم ينتمون أساسا إلى مجموعات اثنولوجية مختلفة عن المجموعة العربية، بالإضافة إلى اختلافهم السلالى عن العرب»[٤٠].

هذه نتيجة لابد أن توضع فى الحسبان عند مناقشة النتائج التالية. وما دام البحث يدور حول «فقه اللغة العربية» طبقا للمنهج السالف الذكر، فقد أصبح من المحتم عليه أن يدرس نشأة اللغة العربية، بل ونشأة العرب بالضرورة. ومن ذلك خرج بالنتيجة التالية، حيث يقول فى الفصل الأول وعنوانه «العرب ولغتهم».

فالعرب إذن أمة حديثة نسبيا إذا قيست بما جاورها من الأمم. ونحن نؤرخ للحضارات عادة ببداية عصر التدوين واستعمال الأبجدية. وبهذا المقياس يجب أن نبدأ تاريخ الحضارة العربية الشمالية والحضارة العربية فى وسط شبه

الجزيرة بما فيها الحجاز ببداية القرن الثانى ق.م، أى بنحو ثمانمائة سنة قبل ظهور الإسلام. أما تاريخ الحضارة العربية الجنوبية (أى سبأ ومعين وقتبان) فيبدأ نحو ٨٠٠ ق.م»، وبعد أن يستعرض النقوش السابقة للإسلام فى الجزيرة العربية، التى تثبت شيوع الخط الآرامى ينتهى إلى النتيجة الآتية:

«كانت الأبجدية الآرامية قبل الميلاد بقرون وبعد الميلاد بقرون هى أبجدية التدوين فى الهلال الخصيب سواء بين من يتكلمون الآرامية أو من يتكلمون العربية...

وأقدم نص عربى معروف ينتمى إلى عام ٣٢٨م وهو شاهد «امرؤ القيس بن عمرو» المتوفى فى ذلك العام، وهو يسمى صاحبه «ملك العرب كلهم»، ويسجل أن «امرؤ القيس» هذا كان نائب قيصر الروم أو بيزنطة فى بلاد العرب، وأنه حارب أهل نجران وأخضعهم. أما قريش فهى من عرب الشمال[٤١].

ومن هذا يصل لويس عوض إلى القول: «ولن نستطيع أن نفسر ظاهرة تكون اللغة العربية من عناصر مشتركة الجذور مع اللغات الأوروبية إلا إذا افترضنا أن التكون السكانى لشبه الجزيرة لم يكن فيضانا سكانيا من داخل شبه الجزيرة إلى خارجها أو حوافيها المحيطة بها، لكن كان فيضانا سكانيا من خارج شبه الجزيرة إلى داخلها.

ثم يقول لويس عوض:

«وقد انتهيت من أبحاثى فى فقه اللغة العربية إلى أن اللغة العربية هى أحد فروع الشجرة التى خرجت منها اللغات الهندية الأوروبية، وإذا نحن اعتبرنا اللغة العربية نموذجا لبقية اللغات السامية خرجنا بأن ما يسمى بمجموعة اللغات السامية هو أحد الفروع الرئيسية التى خرجت من هذه الشجرة ثم تفرعت إلى فروع ثانوية كانت العربية أحدها»[٤٢].

«إن العرب حين نزلوا شبه الجزيرة العربية إنما نزلوا على سكان أصليين كانوا فيها، كان منهم العماليق الذين نعرف من قصة «الخروج» في التوراة أنهم كانوا مستقرين من الحجاز إلى جنوب فلسطين من قبل خروج بنى إسرائيل، وهؤلاء استطعنا تحديدهم بجحافل الهكسوس المطرودين من مصر فى القرن الخامس عشر ق.م، ولاشك أيضا أن هؤلاء الهكسوس أو الأماليك - كما تقول التوراة - قد نقلوا إلى شبه الجزيرة ما قبلوا عن المصريين من معتقدات دينية ورواسب لغوية مع ما حملوا من لغتهم القوقازية - فهم موجة سابقة من موجات القوقاز - من مفردات وعادات فى التعبير. وربما كانت هذه المرحلة الهكسوسية، مرحلة «الملوك» الرعاة - تمثل فترتهم الجاهلية الأولى التى يحدثنا عنها التاريخ العربى والأساطير العربية».

- ماذا يقول علم الاثنولوجيا الاجتماعية فى مسألة اختلاف المصريين عن العرب اثنولوجيا وسلاليا؟

- ماذا تقول أحدث نظريات الجغرافية وعلوم البيئة والمناخ عن شبه الجزيرة العربية وأحوالها المناخية فى الألف الثالثة والرابعة قبل الميلاد (وأعتقد أن هناك أبحاثا أجريت بأحدث الوسائل العلمية بهذا الخصوص) هل أصابها الجفاف أم احتفظت باستقرار مناخى حينذاك؟ وكذلك الرجوع إلى أحدث الاكتشافات الأثرية وما تقوله عن نقوش الخط الآرامى فى شبه الجزيرة العربية وعن أقدم نص عربى ولا بأس من تكوين فريق بحث من الباحثين البارزين فى هذه الميادين لوضع النقاط فوق الحروف فى هذه المسائل الخطيرة التى ترتبط بأصول ثقافتنا ولغتنا بل وعقائدنا. هذا هو الأسلوب العلمى الملائم لهذه الحالة وهو أسلوب ضرورى لإقامة البحث العلمى والنتائج العلمية فى علوم اللغة والتاريخ والانثروبولوجيا على أساس سليم يبنى عقل الأمة بالمعرفة الحقة والمنهج القويم ويزود أجيالها بالثقة والإقدام ويؤهلهم للدخول فى عصر

الفتوحات العلمية بقلب سليم.

هذا عن منهج المناقشة المسئول الذى يحترم الحقائق الموضوعية. أما أن نترك الحقائق ونبحث عن نوايا المؤلف وعقيدته وما يمكن أن يترتب على أفكاره قبل أن نقرأها ونستوعبها، فهذا موقف أيديولوجى منحاز ومعاد للعلم إلى حد كبير، فمن السهل أن يقفز أحد المتعصبين للقومية العربية مثلا، ويقول إن التسليم بأن العرب هم أحدث الأمم بضعف حجة القوميين العرب فى إقامة الوحدة العربية على أساس العروبة أو القومية العربية، وأن لويس عوض يثبت أن الهكسوس طردوا من مصر ولاذوا بالجزيرة العربية حاملين معهم لغة المصريين وعقائدهم الدينية ليؤكد أن مصر الفرعونية هى أصل الثقافة العربية، وبهذا يدعم دعوته للقومية الفرعونية وبهذا ندخل فى البحث عن الأهداف والغايات.. فتضيع جهود العلماء والباحثين عبثا لأن منهجنا فى العلم صار منهجا غائيا، مفصلا لتحقيق فكرة أو تصور فى عقلنا أو خيالنا.. وهذه مناهج مدمرة للعلم وللأخلاق.. مناهج يصطنعها الدعاة لا العلماء.

أقول هذه بالإشارة إلى كتاب الدكتور بدراوى زهران أستاذ فقه اللغة المشارك بجامعة أسيوط الذى نشرته رابطة العالم الإسلامى بمكة المكرمة ١٩٨٥ بعنوان «دحض مفتريات ضد إعجاز القرآن ولغته وأباطيل أخرى اختلقها الصليبى المستغرب الدكتور لويس عوض..» وأقول: تأملوا هذا العنوان واحكموا هل هذا عنوان كتاب أم منشور تحريضى للإثارة والاستفزاز؟ لقد نشر الكاتب محتويات الكتاب فى شكل مقالات بمجلة الإذاعة المصرية ١٩٨١، اجتزأ فيه بعض العبارات من سياقها وحورها لتناسب غرضه وهو إثارة رأى عام ضد الكتاب بحجة أنه يفترى على الإسلام واللغة العربية على أساس أن لويس عوض (صليبى مستغرب) ومعذور الدكتور بدراوى، فهو لا يعرف أن لويس عوض من أقباط مصر الذين حملوا راية الإسلام مع عمرو بن

العاص وفتحوا ليبيا قبل أن يستخلص عمرو الإسكندرية من الرومان، وهؤلاء الأقباط هم أيضا الذين حاربوا الصليبيين مع صلاح الدين ولازالوا يقاومون بقوة واستماتة كل دعوة،للتغريب والمسخ للشخصية المصرية - لقد نسى البدراوى أيضا أننا أخوة فى جسد واحد هو مصر.

ومن لهجة البدراوى تحس أنه لا يهمه سوى مصادرة الكتاب وقبره بأسرع ما يمكن، حتى أنه هاجم الأستاذ رجاء النقاش والأستاذ يوسف القعيد لأن الأول نشر مقالا فى «الدوحة» (ابريل سنة ١٩٨٢) والثانى نشر تحقيقا بالمصور (٧ مايو ١٩٨٢) حول الكتاب اتفق كلاهما على رفض المصادرة والاكتفاء بمحاورة الكاتب، وقال البدراوى: إن رجاء ويوسف على خط واحد مع لويس عوض ضد الإسلام.. هكذا!

ونعود إلى الكتاب حيث يقول البدراوى:

«وهذا الكتاب قد يعجب القارئ بما فيه من ثراء فى المعلومات، وجرأة فى وضع أبعاد نظرية لغوية..». ثم يقول: «وقد خصص الكتاب كله لمغالطات علمية ولاسيما الفصل الثانى حيث خصص لدعاوى لا علاقة لها بدراسة اللغة العربية ولا صلة لها بفقهها، وهى دعاوى متعددة ومتنوعة، وكل واحدة منها فى حاجة إلى مقال خاص بها تناقش من خلاله، غير أننى أدع هذا الأمر الآن، فلى موقف معه قد يطول، وأكتفى بأن أقتطف من الكتاب بعض الدعاوى، ولى أن أقول الأباطيل وأضعها بنصها ويجانبها بعض الملاحظات لى عليها على أمل أن أجد الجواب عليها، وإن كان السؤال يغنى عن الجواب».

هكذا ترك أستاذ فقه اللغة العربية فى جامعتى «أسيوط» و«أم القرى» تخصصه وركنه جانبا، وتخلى عن دوره الأصلى فى تصحيح ما جاء حول اللغة من مغالطات - على حد قوله - ليقتطف بعض الأقوال على طريقة الكلمات المتقاطعة، ثم يعقب عليها ببعض التساؤلات قائلا: غير أننى أدع هذا الأمر

الآن فلي موقف معه قد يطول وقد طال انتظارنا لإجابات الدكتور البدراوى منذ ١٩٨١ حتى الآن.. ويبدو أننا سوف ننتظر ربع قرن آخر حتى يجود علينا الدكتور بإجاباته.

وإذا كان الدكتور البدراوى جادا فيما يقول من أن هذه الأمور التى ناقشها لويس عوض لا علاقة لها بدراسة اللغة العربية وفقهها، فليأذن لنا أن نقدم له رأى كاتب آخر من أهل العلم والنزاهة هو الأستاذ على الألفى، موجه أول اللغة العربية بالدقهلية، ليحدثنا عن هذه الأمور ويبصرنا بها، إذ يقول فى مقال «ابن منظور القبطى».

«تذكرت كل ذلك وأنا أراجع المحاورات الجديدة.. وتاريخ الفكر المصرى الحديث - لأستاذنا لويس عوض.. ثم بدأت القراءة المتأنية لمقدمة فى فقه اللغة العربية (طبع الهيئة المصرية للكتاب) وشعرت بأن الدكتور لويس يستحق - أكثر من غيره - لقب ابن منظور القبطى ومن المفارقات المحزنة أنى تركت مقدمة الدكتور لويس لأتصفح جريدة فوجدت مقالة لمهرج دجال ينشد إعجاب الدهماء وتصفيق المقهورين، عن أن اللغة العربية هى أصل اللغات جميعا.. هكذا.. دون سند ودون منهج ودون دراسة لنسبة اللغة العربية للساميات الأقدم، ونسبة الساميات والحاميات والآريات للمنبع القوقازى المفترض للأجناس واللغات.

وتركت الزبد وعدت لما ينفع الناس فى منهجية الدكتور لويس وتفهمه العميق «للعلاقة الحميمية» بين الفونوطيقا والأنثروبولوجيا، وتحليله الذى أدى به إلى تبين تداخل علم اللغة مع علم الأجناس، وهذا واضح فى قول علماء اللغة وعلماء الأجناس إن العرب ساميون ولغتهم سامية، وإن المصريين حاميون ولغتهم القديمة حامية.. ويطمئن الدكتور لويس إلى هذا التقسيم حين «ينظر فى الواقع الحى ويرى المصريين، رغم أنهم قبلوا اللغة العربية، يقلبون

السين «حاء» أو «ها» في لغتهم العامية، فحين تقول الفصحى.. سأكتب.. تقول العامية المصرية حاكتب أو هاكتب.. هناك إذن أجناس تنطق بالحاء أو الهاء، وأخرى بالسين، وثالثة الشين، وهم الشاميون، حيث ينقطون بالشين كالعبرانيين: فالعربية تقول سماء والعبرية «شمايم» والشين صوت مركب من السين والهاء أو الحاء (h) إذا نطقا دفعة واحدة، والتعبير الصوتي عنه موجود في الهجاء الإنجليزي لحرف الشين sh .

محاكمة فقه اللغة العربية

صدر كتاب «مقدمة في فقه اللغة العربية» للدكتور لويس عوض عن الهيئة المصرية العامة للكتاب في ١٩٨٠، كما هو واضح من تاريخ الإيداع بدار الكتب المسجل في نهاية الكتاب.

وظل الكتاب معروضا للبيع في مكتبات الهيئة مدة تقرب من عامين، بيع خلالها نحو ألف نسخة من كمية المطبوع منه. وهذا يعني أن الكتاب قد أخذ دورة كاملة من التداول في كل أنحاء مصر، وفي معرض الكتاب الدولي في يناير ١٩٨١، مما يجعل فكرة المنع أو المصادرة عبثا لا جدوى منه. وكما يقول أ.ف. ستون:

«إن الأفكار ليست في هشاشة البشر. فهي غير قابلة للكسر. فهي لا يمكن أن ترغم على شرب السم. لقد عرف سقراط أن أفكاره سوف تحيا بعد موته، وكذلك مثله، لكن أثينا سوف تحمل عار موته».

(من كتاب «محاكمة سقراط»).

ورغم هذا كله، تقدمت إدارة البحوث والنشر بالأزهر بمذكرة تطلب فيه تدخل الحكومة لضبط الكتاب ومنعه من التداول ومصادرته. والمذكرة كتبت في ٦ سبتمبر ١٩٨١، أي في اليوم التالي لحملة الاعتقالات التي قام بها

الرئيس السادات ضد خصومه ومعارضيه السياسيين، وشملت الحملة اعتقال ١٥٣٦ من كبار المفكرين والسياسيين والصحفيين، فضلا عن كبار رجال الدين الإسلامى والمسيحى. وقد أفلت الدكتور لويس عوض من الاعتقال.

ونتيجة لهذا لم يجد خصوم لويس عوض شيئا ضده فحركوا قضية الكتاب.

وردا على ذلك، قام المؤلف برفع دعوى للمطالبة بالإفراج عن الكتاب حتى لا يحرم من الوصول إلى القراء الذين أعد لهم. كما تقدم الأستاذ أحمد شوقى الخطيب المحامى بمذكرة وافية يفند فيها كل ما جاء بمذكرة مجمع البحوث من ادعاءات ضد الكتاب ورد عليها من نصوص الكتاب.. لكن المحكمة لم تلتفت إلى أقوال الدفاع وأيدت الضبط.*

ومنطوق قرار المحكمة يقتصر على «تأييد الضبط»، أى التحفظ على ما بقى من نسخ الكتاب. وإذا كانت تلك الظروف قد حالت دون عمل استئناف لهذا الحكم، فإن الأمر مازال متروكا للحاكم العام لإصدار قرار حاسم بالإفراج عن الكتاب، إنقاذا لحرية الفكر، وتأكيدا لتطابق سلوكنا مع أقوالنا فى إقامة صروح الديمقراطية، فلا حرية ولا ديمقراطية فى ظل مصادرة الرأى الآخر.

ويهمنى فى هذا الصدد أن أشير إلى رأى الدكتور سيد رزق الطويل، وهو أحد العلماء المسلمين الذين يرفضون موقف لويس عوض لكنه يرفض المصادرة بالدرجة نفسها. ويقول:

«إن مصادرة الفكر المنحرف بقوة القانون يوحى (كذا) بعجز الفكر القويم عن النضال، ويشكك فى قدرته على الثبات، وإنه ليس له من خصائصه الذاتية ما يحميه، ويذود عنه، وإنه لا حيلة له إلا الاستعانة بقوة القانون. كما يضيف أن المصادرة ضد طبيعة الحياة التى يقوم أمرها على الصراع المستمر بين الخير والشر، لتظهر القيم الفاضلة، ويعلو شأن المثل الكريمة. ويشير إلى

موقف القرآن الكريم الذى يأبى فرض الإيمان على البشر «وقل جاء الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (المحاورة.. أقوى من المصادرة، أدب ونقد، ويناير ١٩٩٢).

أما الدكتور محمد أحمد خلف الله، فقد ذهب فى العدد نفسه من المرجع السابق إلى ما يلى:

«أما عن مصادرة الكتاب من قبل الأزهر فأنا لا أوافق عليها لسبب بسيط جدا، وهو أن الثقافات الإسلامية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين كانت حرة وطليقة، بمعنى أن العقل العربى كان يجول فى الآفاق المختلفة، وليس أدل على ذلك من أن علماء التوحيد كانوا يتحاورون فى وجود الله ذاته وفى وحدانيته. وقضية «ابن حنبل» فى طبيعة القرآن وهل هو قديم أم حادث، هى خير دليل فى هذا المقام».

وأضيف، هنا، أن لويس فى هذا الكتاب يستعرض بعض هذه الجوانب، فى ضوء علاقتها باللغة العربية وفقه اللغة، ويشير إلى أسباب قفل باب الاجتهاد فى هذا الموضوع، وذلك فى تقديمه للحديث عن فقه اللغة العربية فى ضوء المناهج الحديثة. ويرى لويس عوض رأيه فى هذه الأمور، خطأ أو صوابا، ولكن حسبه أنه يربط العقل العربى الحديث بأزهى عصور الفكر والثقافة العربية. وهو يقول إن العرب والمسلمين كان لهم فكر حى ومدارس فلسفية تجتهد وتتصارع، وكانت لهم حضارة وارفة الظلال تمتد من حدود الصين شرقا إلى أسبانيا غربا، وهو يؤكد ذلك فى عديد من كتبه الأخرى.

وأكتفى بهذا التقديم لأترك للقارئ مهمة الرجوع إلى ملف القضية فى كتابى «لويس عوض ومعاركه الأبدبية» وهو يتضمن خمس وثائق هامة هى:

١ ـ مذكرة مجمع البحوث الإسلامية التى طالبت بضبط الكتاب ومصادرته فى ١٩٨١/٩/٦.

٢ ـ مذكرة دفاع مقدمة من الأستاذ أحمد شوقى الخطيب محامى الدكتور لويس عوض، يفند فيها ما جاء بمذكرة مجمع البحوث من ادعاءات، ويرد عليها من نصوص الكتاب بما يثبت عدم صحتها.

٣ ـ قرار المحكمة الذى صدر فى ١٩٨٤/٦/٣٠، مؤيدا لعملية الضبط.

٤ ـ مذكرة من لويس عوض للرد على مجمع البحوث الإسلامية.

٥ ـ ملحق لغوى للرد على مذكرة مجمع البحوث الإسلامية.

شاكر
ومفهومه للأصالة الثقافية

الآن وبعد أن بلغنا نهاية المطاف في تحقيق هذه المعركة العنيفة التي شنت ضد لويس عوض، لابد لنا من وقفة متأنية عند بعض التساؤلات التي بقيت تشغل الذهن حول مفهوم شاكر للأصالة القومية، وموقفه المتطرف الرافض للثقافة الغربية أو الثقافة الأوروبية، خصوصا أن هذا الموقف لم يكن طارئا أو عارضا بفعل هذه المعركة.. وإنما هو موقف أساسي ثابت عند شاكر نجد تبريراته ومنطوقاته النظرية فى كتابه الهام «رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا» الذى نشره عام ١٩٨٧م.

وواضح مما سبق أن هذا الموقف يقوم فى جوهره على أساس ديني شامل للثقافة يستبعد من حوزته كل من لا ينتمى لهذا الدين، بل يضعه في معسكر الأعداء، ويظل منه فى موضع التوجس والريبة والشك بدرجة يستحيل معها الحوار وينعدم عندها التفاعل.. ولا يبقيْ هنالك مجال إلا للصدام.

وفي رأيى أن بدايات هذا الموقف قد تجلت بوضوح فى صدامه الأول مع طه حسين حول الشعر الجاهلى، ثم تطورت بفعل عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية حتى أصبحت أيديولوجية شاملة عنده.

وحتي يتسنى لنا أن نفهم الأسباب والنتائج، يلزمنا التعرف على صاحب هذه الأيديولوجيا.. وتتبع مراحل حياته وصداماته المتعددة مع أبناء عصره.

وصاحب هذا الموقف غنى عن التعريف، فهو العلامة محمود محمد شاكر شاعر وباحث نقادة للشعر، ومحقق كبير للتراث العربي والإسلامى. يجمع فى شخصه بين العالم والفنان، والحديث عن جوانب نشاطه الفكرى والأدبى يحتاج إلى مجلد كامل. لهذا سأضطر هنا للإيجاز والتركيز على اللحظات الحاسمة والمنعطفات الفاعلة في تشكيل هذه الرؤية الفكرية.

ينتمي الأستاذ محمود محمد شاكر لأسرة أبي علياء من أشراف جرجا بصعيد مصر، وينتهى نسبه إلى الإمام الحسين بن علي رضي الله عنه.

- ولد في الإسكندرية فى أول فبراير سنة ١٩٠٩، وتوفى فى ٧ أغسطس ١٩٩٧م.

- انتقل إلي القاهرة في صيف ١٩٠٩ بتعيين والده وكيلا للأزهر (١٩٠٩ - ١٩١٣).

- تلقي تعليمه بمدارس القاهرة ثم أكمل دراسته الثانوية بالمدرسة الخديوية وحصل علي شهادة البكالوريا (القسم العلمى) عام ١٩٢٥، لكنه لم يتجه إلي إحدي الكليات العملية لدراسة العلوم أو الرياضيات التى تخصص فيها في البكالوريا، واتجه إلى كلية الآداب لأن ميله للأدب غلب ميله للرياضيات، وتحقق له ذلك بتوصية من طه حسين لأن كلية الآداب لم تكن تقبل طلبة القسم العلمى.

صدامه مع طه حسين حول الشعر الجاهلى

ويحكى لنا الأستاذ شاكر فى مقدمة كتابه «المتنبى» تفاصيل علاقته بالشعر الجاهلى وصدامه مع طه حسين، ومنه نعرف الأمور التالية:

- إنه بدأ دراسته بالخديوية الثانوية، مولعا أشد الولع بالرياضيات، فدخل القسم العلمى لكنه كان «شغوفا بالشعر منهوما بالأدب كلفا بالتاريخ»، حتي أنه هجر «الرياضيات هجرا مصمتا»، وأقبل علي الشعر والأدب بقلبه كله كما يقول، فحفظ ديوان المتنبي كله وحفظ «المعلقات العشر الجاهليات» ثم قرأ علي الشيخ سيد بن علي المرصفي أستاذ طه حسين بالأزهر كتابين جليلين أولهما كتاب «رغبة الأمل» وهو شرح الشيخ علي كتاب «الكامل» للمبرد. وثانيهما كتاب «أسرار الحماسة» وهو شرح الشيخ أيضا علي كتاب «الحماسة» لأبي تمام الطائي الشاعر.

ويؤكد الأستاذ شاكر أن هذا التحول قد حدث بين الثالثة عشر والسابعة

عشر قبل دخوله كلية الآداب بقليل. وهذا يدل دلالة واضحة علي استعداده وقوة ذاكرته كما يدل علي أثر أستاذه وهذا ما يوضحه بقوله:

«وفى زمان هذه القراءة كان أثر الشيخ على أثرا شديدا، فقد أثار اهتمامى وصرف قلبى كله إلى الشعر الجاهلى وبعض الشعر الأموى، وأخذنى ما يأخذ الشباب في ريعان طلب المعرفة، فارت بى هذه النشوة الجديدة بالشعر الجاهلى، فجعلت تثبط همتى عن الشعر العباسى.

لقد وقع الفتى فى أسر هذا الشعر وبدأ يرتبط به فى علاقة خاصة جدا تملأه بالنشوة و السعادة والتيه مثل أى شاب مراهق مع أول تجاربه فى الحب، انشغل حتى أصبح ممسوسا بهذا الحب. اسمعه وهو يقول:

«وجدت يومئذ فى الشعر الجاهلى ترجيعا خفيا غامضا، كأنه حفيف نسيم تسمع حسه وهو يتخلل أعواد نبات عميم متكاثف أو رنين صوت شجى ينتهى إليك من بعيد فى سكون ليل داج، وأنت محفوف بفضاء متباعد الأطراف».

إلى هذا الحد بلغ به الهوى والتيه حتى أخذ يحدث به الشيوخ الكبار ممن يعرفهم ويلتقى بهم.. وصار هذا حاله حتى دخل كلية الآداب، وفوجئ الفتى بالدكتور طه حسين يلقى محاضراته التى عرفت بكتاب «فى الشعر الجاهلى» فصدم صدمة عنيفة اهتزت لها نفسه، إذ أحس بأن ما يقوله طه حسين ما هو إلا هجوم ساحق سوف ينسف عالمه المسحور الذى يعيش فيه ويطمئن إليه.

ولعل فى كلام الدكتور شكرى عياد تصويرا بليغا لهذا الموقف إذ يقول:

«من خلال تلك الدواوين (دواوين الشعر الجاهلى) لمح الفتى جمال محبوبته الخالد. وفى قاعة محاضرات فى كلية الآداب رأى ذراعا غليظة تزيح تلك الدواوين نفسها من على منضدة الدرس، لتسقط فى فراغ العدم، أو فى سلة المهملات، بحجة أنها «منتحلة» صنعها الرواة. ولعل أصحابها المزعومين

لم يعيشوا قط. كيف وكل بيت فيها ينبض بالحياة؟ ربع الفتى، وأنكر: وهم بأن يعترض، فأخرسه احترام السن، وهيبة الأستاذية»(٤٥).

لم يطق الفتى صبرا، وقرر المواجهة. فهو يقول:

«وفى اليوم التالى جاءت اللحظة الفاصلة فى حياتى. فبعد المحاضرة، طلبت من الدكتور طه حسين أن يأذن لى فى الحديث، فأذن لى مبتهجا أو هكذا ظننت. وبدأت حديثى عن هذا الأسلوب الذي سماه «منهجا» وعن تطبيقه لهذا «المنهج» فى محاضراته، وعن هذا «الشك» الذي اصطنعه، ماهو، وكيف هو؟ وبدأت أدلل على أن الذى يقوله عن «المنهج» وعن «الشك» غامض، وأنه مُخالف لما يقوله ديكارت. وأن تطبيق منهجه هذا قائم على التسليم تسليما لم يداخله الشك، بروايات فى الكتب هى فى ذاتها محفوفة بالشك وفوجئ طلبة قسم اللغة العربية، ولما كدت أفرغ من كلامى، انتهرنى الدكتور طه وأسكتنى وقام وقمنا لنخرج.

لقد فوجئ زملاء الطالب محمود شاكر بجرأته على أستاذه وأستاذ أساتذته. ويبدو أن طه حسين أراد أن يرشد ويقود تلميذه شاكر بهدوء إلى أسلوب الحوار الصحيح بين التلميذ وأستاذه فاستدعاه إلى مكتبه. وحسب قول شاكر:

«وجعل يعاتبنى، يقسو حينا ويرفق أحيانا، وأنا صامت لا أستطيع الرد. لم أستطع أن أكاشفه بأن محاضراته التى نسمعها كلها مسلوخة من مقالة مرجليوث، لأنها مكاشفة جارحة من صغير إلى كبير، ولكنى على يقين أنه يعلم أنى أعلم».

لكن التجريح حدث فهو يقول: «ومن يومئذ لم أكف عن مناقشة الدكتور في المحاضرات بغير هيبة». لقد أسقط شاكر الكلفة فى حديثه مع أستاذه ولم يكتف بذلك، بل أخذ يشهر به بين الطلبة والأساتذة جميعا. وطبقا لكلماته

«ولكن من يومها لم أكف عن إذاعة هذه الحقيقة التي أكتمها فى حديثي مع طه حسين، وهي أنه سطا سطوا كريها علي مقالة المستشرق الأعجمى فكان يبلغه ما أذيعه بيني وبين زملائي وكثر كلامى عن الدكتور طه نفسه وعن القدر الذي يعرفه عن الشعر الجاهلى. وعن أسلوبه الدال على ما أقول، واشتد الأمر، حتى تدخل فى ذلك وفي مناقشتى، بعض الأساتذة كالأستاذ جويدي والأستاذ نلينو من المستشرقين، وكنت أصارحهما بالسطو، وكانا يعرفان، ولكنهما يدوران، وطال الصراع غير المتكافئ بيني وبين الدكتور طه زمنا إلى أن جاء اليوم الذي عزمت فيه علي أن أفارق مصر كلها، لا الجامعة وحدها، غير مبال باتمام دراستى.

إن تحليل هذا الموقف تعليلا صحيحا، سوف يضع أيدينا على البواعث الأساسية التى دفعت شاكر إلي ترك الدراسة وهجر الوطن. فهذه البواعث هي التي شكلت موقف شاكر من المستشرقين ومن الثقافة الغربية عموما. لكن قبل أن لجري هذا التحليل، ينبغي علينا أن نجيب علي الأسئلة التالية:

١ ـ هل أخطأ طه حسين حقا فى فهم «منهج» ديكارت أو في تطبيقه؟

٢ ـ هل سطا طه حسين فعلا على آراء مرجليوث ونسبها إلى نفسه؟

٣ ـ هل اتخذ طه حسين إجراء أو تصرفا متعسفا تجاه هذا الطالب الجرىء الذي يسفه آراءه علانية أمام تلاميذه؟

لقد مضي علي ذلك خمسة وسبعون عاما تقريبا وظهرت عشرات الدراسات التي تبرئ طه حسين من تهمة السطو، بل إن مرجليوث اعترف أن طه حسين توصل إلي رأيه الخاص في الشعر الجاهلى في الوقت نفسه، كما أثبت ذلك عدد من أساتذتنا الباحثين. وفي هذا الصدد يكفي أن أشير إلي مثلين نشرهما «الأهرام» علي حلقات عن عميد الأدب العربى.

أولا: مقال «العميد ديكارت» في ١٩٨٦/١٢/٢٤ للدكتور أحمد

عـبدالحليم عطيـة الأسـتـاذ بجامـعـة القـاهرة، إذ يقـول وهو يرد علي مـا أثاره خصـوم طه حسين: «ويسـتطيع القـارئ أن يدرك أن بين منهج ديكارت ومنهج طه حـسين بونا شـاسـعـا. منهج الأول فلسـفي والثـاني أدبي. شك ديكارت منهـجي وسيلة لليقين، وشك طه حسين مطلق، وسيلة للإنكار. وكلنا نعلم أن ديكارت فيلسوف شغلته قضايا الجوهر والذات والوجود، وغيرها من القضايا الميتافيزيقية التي لم يشـر إليها طه حسين لا من قريب ولا من بعيد. ولا يعني ذلك عـدم تعـامل طه حسين مع ديكارت وعـدم اسـتخدامـه لبعـض آرائه، لكنه يعني أنه لم يتأثر بفلسفة ديكارت ومنهـجه بنفس الدرجة التى تأثر بها بمناهج الكتـاب الإسلاميين الذين قـرأ لهم وعنهم في الأزهر، ويمكن القـول أخيـرا إن شك ديكارت منصبا علي القضايا العقلية بينما كان شك طه حسين منصبـا علي القضايا النقلية.

وعلي ذلـك يمكن القـول إن تعـامـل طه حـسين مع الشك فى منهج ديكارت تعـامل يحـسب لصـالحـه. فـقد اسـتطاع أن يسـتوعب فكر ديكارت في نقـده الأدبي وأن يخـضـع القــواعـد الفلسـفــيــة للتـاريخ الأدبي بشكـل لم يقـم بـه الفيلسوف نفسه. وهذا يؤكد أصالة طه حسين.

والمثــال الثـانى من مـقــال الأسـتــاذ عـبـد الرشـيــد الصــادق بالأهرام ١٩٨٧/١/٧ تحت عنوان «العـميـد.. ومرجليـوث والنقد الحديث» أشـار فـيـه إلى مـا قـاله الشيـخ مـحـمـد الخـضر حسين من أن طه حسين قـد «أغـار» علي الدليـل اللغوى ودليـل المحتوى الديني عند مرجليوث، بأن تهمة السطو لا يمكن أن تقوم لهـا قـائمـة. فالدليـلان موضـوع الحديث ليسا من ابتـداع مـرجليـوث، ولكنهما من قـبيل الأفكار الشائعة في تراث نقدي مألوف بالنسبة للمستشرق الإنجليـزى والأديب المصرى. وإذا أمعنا النظر في أوجه الخلاف بينهمـا تبين لنا أن هذا الأخير كان أحسنهما استيعابا للتراث المشترك وأكثرهما وعـيا بأبعاده

وأشدهما أصالة.

فمرجليوث يورد الدليلين في إطار سلسلة من الأدلة لا ينتظمها إلا ترتيب منطقي مجرد قوامه التفرقة بين أدلة خارجية تتعلق بالظروف المحيطة بالشعر (مثل موقف القرآن من الشعراء وأساليب حفظ الشعر ونقله) وأدلة داخلية تتعلق بالشعر ذاته لغة ومعنى ومبنى. أما طه حسين فيتبع ترتيبا آخر من شأنه أن يضع الشعر بحيث لا يقتصر على المحتوى الدينى، وبحيث ينص فى صاغته الجديدة على أن «الشعر الجاهلى لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا نفسيتهم ولا دياناتهم ولا حضاراتهم» «في الشعر الجاهلى» ص ٤١، ومن الواضح أن هذا التعميم يتعلق بعمومية فكرة المضمون أو أنه يحقق كل إمكانياتها كما يحقق كل إمكانات فكرة «البيئة» بحيث تشمل كل جوانب الحياة. ويضاف إلي ذلك ثانيا أن طه حسين يضع كلا الدليلين في بداية البحث. أما بقية الشواهد التي تساق عادة للتشكيك في صحة الشعر الجاهلى، فهو يدرجها في إطار البحث عن الأسباب والدوافع والقوي القبلية الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية التي أدت إلي وضع الشعر في الإسلام وإضافته إلي الجاهلية.

ثم يضيف الأستاذ عبد الرشيد الصادق إلي ذلك قوله: لم يفت طه حسين أن يبرز الأسس المنهجية التي يقوم عليها هذا المذهب الوضعى، وقد حقق أقصي إمكانياته فأصبح بحثا تاريخيا منظما.. فهو يفترض مبدأ ديكارتيا معدلا. فلقد اشترط ديكارت فى الأفكار التي ينبغي أن يقوم عليها بناء المعرفة أن تنطوى في حد ذاتها علي بينة صدقها، أى أن تكون متميزة وواضحة بذاتها. وقد عدل طه حسين هذا المبدأ ضمانا بما يتفق وطبيعة الدراسة الأدبية، فاشترط أن يحصل النص الشعري بينة صحته بالإشارة إلي البيئة التي صدر عنها. فشفافية النص بهذا المعني تقوم إذن مقام الوضوح والتميز

في حالة ديكارت».

ثم يختتم كلامه قائلا: «فطه حسين مفكر مبدع. وقد استطاع أن يدرج الدليلين موضوع الاهتمام فى رؤية متكاملة لا يمكن أن تنسب إلا إليه وحده. وهي رؤية عميقة الجذور في حياته الأدبية. فهي ترجع إلي مراحل في تطوره سبقت صدور دراسة مرجليوث بسنين». فطه حسين لم يكن بحاجة لمرجليوث، بالإضافة إلي كلام مرجليوث الذي يشير إلي سبق صدور كتاب طه حسن».

وكلام هذين الباحثين ينفي عن طه حسين تهمة السطو التي رماه بها شاكر.

وفيما يخص السؤال الثالث، فإن الأستاذ شاكر لم يذكر أن طه جسين قد ضيق عليه فرصة القول أو هدده أو روعه بدرجة تجعله يخاف علي مستقبله الدراسي مثلا. لكن الذي حدث هو أن الطالب محمود شاكر لم يقنع بالتعبير عن رأيه في مواجهة أستاذه طه حسين وأمام زملائه بل كان ينتظر - فيما يبدو - أن يعلن طه حسين الاقتناع بوجهة نظر شاكر ويكف عن إلقاء محاضراته، بل ويعترف بالسطو علي مقالة مرجليوث».

لقد أتيحت لشاكر حرية التعبير عن رأيه بصورة ربما لم تتوفر لطالب مثله علي مر التاريخ. لكنه أراد بالمقابل أن يسلب أستاذه طه حسين حق التعبير عما ارتآه سواء كان ذلك من خالص فكره أو استعاره من فكر الآخرين.

كان طه حسين يغالى فى طعن الشعر الجاهلي وفي دعوي الانتحال.. لكن شاكر كان أكثر تطرفا ومغالاة.. فإن كان طه حسين يطمح فى تعليم الشباب منهجا جديدا فى البحث الأدبى.. فما عذر شاكر بعد أن أعلن رفضه لهذا المنهج فى السر والعلن؟ وما هو الباعث الحقيقى لهذا العناد الذى دفعه لهجر الدراسة بل وهجر مصر كلها؟

وأنا وإن كنت أدافع عن سلامة موقف الدكتور طه حسين هنا.. فأنا لا أخطئ موقف الفتى محمود محمد شاكر.. لأنه عند قياس الأمر بالمنطق

العقلى أو بالمناهج الموضوعية، فإننا لن نعثر على الدافع الحقيقى لتصرف شاكر.. لأن هذا الباعث يكمن فى ذات نفسه وفى تكوينه النفسى والعقلى والاجتماعى.. إنه يريد من طه حسين اعترافا صريحا بالسطو.

يقول عن المستشرقين نولينو وجويدي: «فكنت أمتنع عن التسليم لهما بما يقولان عن البحث العلمى والأدبى وعالمية الثقافة حتى يطالبا الدكتور طه بالإقرار وأن يقرأ هما أيضا، بأن ما يقوله مسلوخ كله مما قاله مرجليوث»(٤٦) فما أغرب هذا الطلب!!

لم يكن محمود شاكر شابا عاديا.. فقد نشأ فى عائلة ذات توجهات دينية وسياسية واضحة. فقد كان والده شيخا لعلماء الإسكندرية، ثم عين وكيلا للأزهر الشريف. وكان هذا الوالدعلى علاقة بالزعيم مصطفى كامل، كما كان شقيقه الشيخ على محمد شاكر عضوا عاملا بالحزب الوطنى، فصحب شباب الحزب الوطنى واتصل برجاله ومنهم: حافظ رمضان وعبد الرحمن الرافعى وأحمد توفيق والدكتور محجوب ثابت والشيخ عبد العزيز جاويش.

وكان الشيخ عبد العزيز جاويش ومعه فريق من أعضاء هذا الحزب يتبنون فكرة الجامعة الإسلامية التى رفع لواءها الأفغانى والشيخ محمد عبده، والتى عفى عليها الزمن وتجاوزتها الأحداث حين قامت ثورة ١٩١٩ وبرزت فكرة الجامعة الوطنية المصرية التى حمل لواءها الزعيم سعد زغلول. وقد حاول منظروا هذه الفكرة تأكيد مفهوم القومية المصرية بالبحث عن جذورها فى التاريخ الفرعونى.

فى هذه الفترة صدر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبد الرازق الذى يثبت فيه أن الخلافة نظاما مدنيا ليست له أسس من الدين.. ثم جاءت محاضرات طه حسين عن الشعر الجاهلى.. وكان شاكر بطبيعة منبته متعاطفا مع الحزب الوطنى وفكرة الجامعة الإسلامية أو الخلافة الإسلامية التى

أخذت تنهال عليها الطعنات فى ظل ازدهار فكرى وطنى ليبرالى يدعو للاستقلال الوطني وللدستور وللديمقراطية وتقديس حرية التفكير والتعبير.

فى ظل هذا المناخ أحس شاكر بأن الأرض تهتز من حوله، وأن هذه الظروف لن تتيح له فرصة للرض آرائه.. خصوصا ونحن نعرف أن شاكر كان شابا موهوبا، شديد الحساسية، متقلب المزاج.. فقد ابتدأ ولوعا شديد الولوع بالرياضيات، ثم لم يلبث أن هجرها هجرا كاملا لوقوعه فى أسر الشعر الجاهلى.. عاشقا متبتلا فى محرابه.. وفجأة وجد أمامه من يطعن فى أصالة هذا الشعر.. ويحاول تحطيم المعبد على رأسه.. وتهشيم الأيقونة التى يتعبد أمامها.. وهنا ثارت نفسه وانتفض كيانه.. فقد أصبح الأمر عنده مسألة كرامة تستوجب التصدى والدفاع وإلا كيف يكون التعبير عن الحب عند أمثاله من الشبان النابهين، أو من يقبل أن تهان محبوبته على مرأى منه؟ لم يقبل هذا الهوان طبعا وانقطع عن الدراسة.

ونعرف مما تحكيه تلميذته المقربة السيدة عايدة الشريف فى كتابها «من مذكرات شاهدة ربع قرن» أن المستشرق نيلينو قد زار تلميذه شاكر لكى يقنعه بالعدول عن قراره، لكنه رد عليه بقوله: نعم أنا مقتنع بكل ما تقوله عنى وعن تسرعى وتهورى ومخاطرتى بمستقبلى، لكنى لم أكن كما وصفت إلا لشىء واحد، هو أن معنى (الجامعة) فى نفسى قد أصبح أنقاضا وركاما، فإن استطعت أن تعيد لى البناء كما كان، فأنا أول ساكن يدخله لا يفارقه. قال نيلينو ما هذا؟ ماذا يعنى؟ ثم وجم وأحس الفتى بنظرات العيون تنفذ كالسهام فى جميع أعضائه. وبغتة قال الشيخ عبد الوهاب النجار «مؤلف كتاب قصص الأنبياء» الذى استغله جميع كتاب العربية: «إن هذا الفتى كان فى رأسه أربعة وعشرون برجا فطارت ولم يبق إلا برج واحد عسى أن ينتفع به يوما، فيسترد الأبراج التى طارت»[٤٧].

هكذا رأى فيه الشيخ عبد الوهاب النجار شخصا مجنونا أو مشرفا على الجنون، ولاشك أن تصرفه هذا كان يدل على شخصية انتحارية لا تقبل بالممكن وإنما تتشبث بالمستحيل. كان يريد أن يهاجر إلى أرض أجداده بالجزيرة العربية ليكون قريبا من الينابيع التى أوحت بهذا الشعر لشعراء الجاهلية ومن جاء بعدهم.. وكان أبوه يرى أنه يجرى وراء أوهام لن يجد شيئا منها.. ولم يثنه ذلك عن عزمه.. ووجد فى مكانة أبيه سندا لمغامرته.. فرتب له السفير السعودى بالقاهرة رحلة على الباخرة إلى جدة.. وهناك استقبله محمد أفندى نصيف قائمقام جدة وصديق الملك عبد العزيز، وأنه التقى بالملك أيضا »(٤٧).

فى مكة أحس بالرهبة فلم يمكث طويلا بعد أداء العمرة، لكنه فى جدة أحس بالصدمة.. فقد كان يشكو أن تلاميذ المدارس المصرية قد أفرغوا من تقاليد آبائهم وأجدادهم.. وفى جدة لم يجد مدارسا ولا تلاميذ من أى نوع، واضطر لفتح مدرسة ابتدائية وعمل بها لمدة تقرب من عامين ثم عاد إلى القاهرة، ليتفرغ للقراءة والبحث.

وبعد سنوات قليلة بدأ يكتب فى مجلة «المقتطف» ١٩٣٢ ثم فى مجلتى «الرسالة» و«البلاغ»، لكنه ظل على صلة دائمة بالرسالة فى كتابة متقطعة من حين إلى حين حتى توقفت الرسالة عن الصدور. وفى هذه الفترة شارك فى إخراج مجلة «المختار» بناء على دعوة من صديقه فؤاد صروف صاحب «المقتطف» وكان يسهم فى اختيار مواد المجلة وترجمتها بدءا من عددها الثانى لكنه توقف بعد قليل (   ) وأدخل عددا من المصطلحات الجديدة فى اللغة العربية للتعبير عن وسائل ومخترعات حديثة مثل «الطائرة النفاثة» ومجلة «المختار» هى الطبعة العربية لمجلة READER'S DIGEST، وهى مجلة تهدف إلى نشر الثقافة الأمريكية على مستوى العالم كله ومنها

الشرق الأوسط.

فهل كانت هذه الحقيقة غائبة عن ذهن الأستاذ شاكر حين شارك فى تحريرها ؟ ولماذا عاب إذن على طه حسين وسلامة موسى ولويس عوض الاشتراك فى تحرير «الكاتب المصرى» رغم أن «الكاتب المصرى» قد قامت بنشر عدد كبير من الكتب والدراسات المهمة فى النقد والأدب، ولم تتجاهل حتى قضية فلسطين أو خطورة الصهيونية(٤٩).

لم يكتف شاكر بالتحقيق والكتابة وإنما انشغل بالعمل السياسى.. فطرح فكرة «جمعية الشبان المسلمين» وهو طالب بالجامعة وأنشئت الجمعية من طلاب الآداب الفلسفة ودار العلوم، وكان منهم الأستاذ محب الدين الخطيب وعبد الحميد سعيد، لكنه سرعان ما اختلف معهم وتركها بعد عشرة شهور على وجه التقريب. قال لى إنه كان يريدها جمعية ثقافية ولكن بعض الأعضاء أخذ يعمل على إعطائها شكلا تنظيميا وأخذ يسعى للزعامة.

وفى أواخر الأربعينيات تعرف على فتحى رضوان فى المترو وبدأت صلته بالحزب الوطنى الجديد فى عام ١٩٥٠، وأسهم بالكتابة فى مجلة «اللواء الجديد»، ثم دعاه فتحى رضوان للوقوف إلى جانبه أثناء الحملة الانتخابية عام ١٩٥١. فقد كان فتحى رضوان من أصول شركسية، وكان يبدو أرستقراطيا متعاليا، وكان يحتاج إلى شاكر بسحنته المصرية القحة حتى يملأ الفجوة بينه وبين أبناء البلد فى دائرته الانتخابية. ومع ذلك، لم يفز فتحى رضوان فى هذه الانتخابات التى حصل فيها حزب الوفد على أغلبية مكنته من تشكيل حكومة برئاسة النحاس باشا، وقد أقيلت هذه الحكومة مباشرة بعد حريق القاهرة فى يناير سنة ١٩٥٢.

فى هذا الوقت انقطع شاكر عن الكتابة فى الصحف والمجلات بعد إغلاق

«الرسـالـة» القـديمة فـى ١٩٥٢ وتفـرغ للعـمـل بالتـأليف والتـحـقـيـق ونشـر النصـوص، فـأخـرج جـملة مـن أمـهـات الـكتب العـربيـة مـثـل «تفـسـيـر الإمـام الطبرى» و«طبقات فـحول الشعراء» لمحمد بن سلام الجمحى «وجمهرة نسب قريش» للزبير بن بكار، وشارك فى إخراج «الوحشـيـات» لأبى تمام و«شرح أشعار الهزليين».

ونشـر فى عـام ١٩٥٢ قـصيـدته «القـوس العـذراء» التى اسـتـوحـاها من قـصـيـدة الشـاعـر العـربى الشـمـاخ، وهى تنتـمى للشـعـر الحديث من ناحـيـة استلهامها لعناصر الموروث الشعرى، لكنها تحافظ على وحدة القافية وتلتزم بحرا مـتسـاوى الشـطرين كالشعر القديم. وقد أعيد نشـر هذه القـصيـدة عـام ١٩٦٤. وفى عـام ١٩٥٧ أسـس مع الدكـتـور مـحـمـد رشـاد سـالم والأسـتـاذ إسمـاعـيل عـبيـد مكتبـة «دار العروبة»، لنشـر كنوز الشـعـر العـربى، ونوادر التراث وكـتب بعض المفكرين، وبـاعـتـقـاله هـو وشريكه فى ٣١ أغـسطس عـام ١٩٦٥ تم وضعها تحت الحراسة.

انتخب عضوا مراسلا فى مجمع اللغة العربية بدمشق عام ١٩٨٠.

اعتقل مرتين فى ظل حكم عبد الناصر: الأولى لمدة تسعة أشهر فى الفترة من ٩ فبراير سنة ١٩٥٩ إلى أكتوبر سنة ١٩٥٩ مع الإخوان المسلمين رغم خلافه الشديد معهم. فهو يرى أن التيار ات المتطرفة لدى الشباب تصدر من ينبوع واحد هو «الانفعال الشعرى» لا من الدرس الصحيح، وأن امتلاك «أدوات التفكير» على حد تعبيره بالمعرفة ينبغى أن يكون سابقا على تكوين الرأى أو التعصب. وعن هذا الخلاف يحدثنا الأستاذ عبد الرحمن شاكر عن عمه شاكر فيقول:(٥٠)

كان من أشد المتحمسين لثورة ١٩٥٢ ولإنجازاتها الأولى فى القضاء على

حكم أسرة محمد على، وطرد الاستعمار البريطانى، وتحقيق العدالة الاجتماعية، بالإصلاح الزراعى، بل كان فى رأيه أن قانون الإصلاح الزراعى كان شديد التساهل إزاء «الطبقات المستغلة» التى شكلها محمد على والإنجليز من خدمهم وعملائهم لقهر الشعب المصرى واستعباده.

وكان هذا الرأى من جانبه صدمة لفريق كبير من «المتدينين» من أصدقائه الذين كانوا يبدون حساسية مفرطة إزاء تلك الإجراءات، ويحاولون أن يلصقوا بها تهمة مخالفة الشرع، وانتهاك حق الملكية المقدس، وأنها تفوح منها رائحة اليسارية المستهجنة عندهم، ولكنه استمر على رأيه وخطأهم طيلة فترة الصدام بينهم وبين السلطة، حتى كانت الوقيعة الكبرى بين الفريقين، وزج الساخطون فى السجون. ووصلته أنباء بما يدور فيها من وسائل التعذيب والإذلال. فكان له رأيه الذى يجاهر به فى كل مجلس حتى أمام بعض المسئولين من رجال الدولة. وكان من رأيه أنه لا شىء يسوغ للحاكم أو لغيره أن «يمتهن كرامة الإنسان من حيث هو إنسان»، ولم يبال بأية نصيحة، ليكف عن مهاجمة ما تفعله السلطة حتى أدخل السجن لأول مرة سنة ١٩٥٩ لمدة تسعة أشهر حتى أفرج عنه فى أكتوبر سنة ١٩٥٩.

ثم سجن للمرة الثانية لمدة ثمانية وعشرين شهرا من ٣١ أغسطس سنة ١٩٦٥ حتى ٣٠ ديسمبر سنة ١٩٦٧ بعد انكشاف مؤامرة الإخوان المسلمين لقلب نظام الحكم.. ورغم أنه لم يكن على علاقة بهم.. بل لمجرد أنه صاحب رأى مستقل وشجاع وله مريدون وبيته منتدى يؤمه كثير من المثقفين. قال بعد خروجه من السجن سنة ١٩٦٧:

«إن نبأ الهزيمة قد دوخه حينما بلغه فى السجن، حيث رأى الاستعمار يفعل بجمال عبد الناصر وحركته، ما فعله من قبل بمحمد على وحركته،

احتواها من الداخل، ثم دمرها لمزيد من تدمير الأمة ودفع أبنائها إلى اليأس من كل شيء».

وهنا يظهر الأستاذ شاكر وعيا وضميرا وطنيا يقظا يفرق في موقفه من النظام وموقفه من الوطن.. بعكس ما قاله الشيخ الشعراوى لطارق حبيب فى التليفزيون: «أنه عند سماعه بنبأ هزيمة سنة ١٩٦٧ صلى ركعتين شكرا لله لأن النصر لم يأت على أيدى الشيوعيين.

وقد أدهش هذا القول الكثيرين، وأثار كثيرا من النقد والرفض، فكيف يتقبل العقل هذا القول: فإن كان جمال عبد الناصر ورجاله شيوعيين، فهل كان أبناء مصر والأردن وفلسطين الذين استشهدوا على هذه الجبهات جميعا شيوعيين؟ وهل كان جنود إسرائيل الصهاينة الذين ذهب إليهم النصر أفضل عند الله من الشيوعيين المصريين؟ سؤال لا يجد له العقل جوابا ، وحين نقارن بين هذا الموقف وموقف شاكر نكتشف شيئا هاما فى معادن الرجال.

وشاكر كرمته الدولة فأهدته «جائزة الدولة التقديرية فى الأداب» عام ١٩٨١ تقديرا لجهوده، وإسهاماته المتعددة فى خدمة تراث الإسلام، ودرايته الواسعة بعلوم العربية، ومكانته المتميزة فى تاريخ الفكر الإسلامى.

كما أهدته السعودية جائزة الملك فيصل سنة ١٩٨٤ عن كتابه «المتنبى».

وحول هذا الكتاب وقع الصدام الثانى بين شاكر وطه حسين. كان أول كتاب طبق فيه شاكر منهجه فى «تذوق الكلام» شعرا ونثرا نشرته مجلة «المقتطف» فى عدد يناير سنة ١٩٣٦. وبعد سبعة شهور جاءته رسالة من كتبى معروف بالعراق تخبره بظهور كتاب آخر بعنوان «ذكرى أبى الطيب المتنبى بعد ألف عام» للأستاذ عبد الوهاب عزام.

كان عبد الوهاب عزام أستاذا لشاكر بكلية الآداب، وكان يعرف عنه أدبه

الجم، لكنه حين أخذ شاكر فى قراءة كتابه وجده يتبجح على غير عادته ويقول إنه «أوسع، وأعمق، وأجدى ما كتب عن الشاعر منذ عاش حتى عامنا هذا». وارتاب شاكر فى هذا الكلام فمضى يفحص الكتاب، وهاله أن يجد فيه ما يعد سطوا على كتابه، ازداد غيظه أن عزام لم يذكره بالاسم واكتفى بالإشارة «قال كاتب المقطم» على الرغم من أنه ذكر المستشرق بلاشير باسمه مرات عديدة، لكن شاكر لم ينشر اتهامه فى حينه، بل حدث أنه التقى بالأستاذ عبد الوهاب عزام فى مكتب الأستاذ حسن الزيات بالرسالة، فواجهه - كما يقول - بكل ما رآه فى كتابه من سقطات، واكتفى شاكر بهذا اللوم أو العتاب تقديرا لهذا الرجل. لكن الأمر اختلف حين ظهر كتاب «مع المتنبى» لطه حسين فى يناير سنة ١٩٣٧. فقد انبرى شاكر لمهاجمة الكتاب فى سلسلة مقالات بعنوان «بينى وبين طه»، وقرر شاكر أن يواجه طه حسين بمنتهى الصراحة والعنف.

وقد تناول الدكتور عبد العزيز الدسوقى هذا الموضوع - فى كتابه الممتع «فى عالم المتنبى» ناقش كل ما وجهه شاكر من تهم لعزام وطه حسين على السواء. وقد ابتدأ الدكتور عبد العزيز مناقشته حذرا حيث يقول: «وأنا لا أريد أن أدخل طرفا جديدا فى هذا النزاع القديم، فأنا أكن كل إعزاز وتقدير للأستاذ شاكر، وأحتفى به وبكتبه احتفاء كبيرا، وفى الوقت نفسه أختلف معه فى رأيه حول طه حسين، لأنه أحد معالم حياتنا الثقافية والفكرية، وأعتقد أنه يمثل المجدد الذى كان ينشده الأستاذ شاكر، فلقد أقبل على التجديد وهو يمتلك ثقافة عربية متماسكة.. ولهذا أثر فى الساحة الثقافية تأثيرا عميقا. وبقى يؤثر ويثير الجدل والنقاش حتى الآن وبعد أن أصبح فى رحاب الله. قد يكون قد استلهم مرجليوث استلهاما شديدا فى كتابه عن الشعر الجاهلى، وقد نختلف حول تذوقه للشعر. وقد لا نتفق معه فى كثير من آرائه، ولكن لا يمكن

أن نجرده بأية حال من ريادته الكبرى للفكر والأدب طوال نصف قرن»[٥١].

وكانت قضية «تذوق الشعر» هى محك الاختبار فى هذه المعركة.. ومسألة التذوق فى النقد مسألة جوهرية لا تغنى عنها أية دراسة وهى التى تفرق بين ناقد وناقد..

وقد أقر الدكتور عبد العزيز الدسوقى بأن الأستاذ شاكر «من أخصب الذين يتذوقون الشعر العربى وينفذون إلى أغواره، ويفطنون إلى المستكن فى تجاربه من قيم جمالية مرهفة. وحديثه عن الشعر الجاهلى يشى بهذه القدرة ويؤكدها. وكتابه عن المتنبى دليل على هذا الذوق الغنى المثقف، وعلى هذا الحس الفنى المفطور على الرؤية النافذة»[٥٢].

ثم عقد عبد العزيز الدسوقى مقارنة بين الكتابين فقال «الأستاذ شاكر مولع بهذا الجدل، مولع بهذا الصراع العقلى، ولقد صرفه هذا الولع فى كتابه، عن التفرغ للتذوق الفنى، وبذلك تحول كتابه إلى مجموعة من الأقيسة المنطقية والقضايا العقلية أخضع الشعر لسطوتها ليثبت أمورا لا علاقة لها بقضية التذوق االفنى».

أما كتاب طه حسين فعلى العكس من كتاب الأستاذ شاكر، اهتم - أولا - بالدراسة الفنية والتذوق الجمالى، وجاءت القضايا الفكرية على هامش هذا التذوق الفنى وهو منهج مستقيم فى النقد والدراسة الأدبية»[٥٣]. وأعتقد أنه ليس من شأنى ولا فى مقدرتى الفصل فى هذا الموضوع الشائك الآن، والآهم عندى هو وضع هذه المعركة فى سياقها الصحيح من مسيرة الأستاذ محمود محمد شاكر والتعرف على آثارها فى نفسه وفى كتاباته القادمة.

وعلينا أن نتذكر أن كتاب الأستاذ شاكر عن «المتنبى» كان كتابا طليعيا غير مسبوق فى ترجمة المتنبى ودراسة شعره. وقد نشرته أشهر وأكثر المحلات

توزيعا فى ذلك الوقت. وكان إنكاره من جانب الأستاذ عبد الوهاب عزام والدكتور طه حسين عيبا يشين مناهجهما فى دراسة الموضوع. فالباحث يبدأ بجمع المادة من مصادرها ومظانها وكل ما كتب عنها حتى لحظة بداية الكتابة دون أن يتعالى على كتاب أو على كاتب.. وله أن يختار ويقبل ما يريد ويرفض ما يريد.. فإن كان عزام قد أشار بقوله «قال كاتب المقطم» فإن طه حسين قد تجاهله تماما. وفى الوقت نفسه يتباهى الكاتبان بذكر بلشير.. فلماذا التعالى على شاكر وإنكار جهده؟ هذا هو لب الموضوع فى رأيى. فقد فتح هذا الإنكار جرحا غائرا فى أعماق شاكر منذ أن اختلف مع طه حسين حول الشعر الجاهلى.. ومن هذه الزاوية يصح لنا أن نقيس الفعل ورد الفعل على السواء. يقول الأستاذ شاكر عن أصداء نجاح كتابه فى نفسه:

«كان كتابى خاليا من كل إبانة عن هذا المنهج أو إشارة إليه. فكان صدوره يومئذ مفاجأة وجهت أنظار الأدباء جميعا فى كل بلد ينطق اللسان العربى، إلى اسم مجهول وكاتب مغمور، وأصبحت فى خفقة كخفقة البرق اسما مشهورا عندهم وكاتبا مذكورا»(٥٤).

ما أعظم هذا الانتصار بالنسبة لشاب فى السادسة والعشرين من عمره. لقد أوصله هذا الكتاب إلى الشهرة فى لمح البصر! وحين يصل شاب إلى هذا المجد فى مثل سنه فإنه يشعر بأنه قد أمسك النجوم بيديه.. فكيف بعد هذه اللحظة يأتى عزام أو طه حسين ليخطف منه النور ويسرق الفرحة؟! وأين كان عزام أو طه حسين قبل ذلك؟ ولماذا اختارا هذا الوقت بالذات ليكتبا عن المتنبى بعد أن بعثه شاكر من أكفان الماضى الصفراء؟

إنها مفارقة غريبة ومحزنة.. أن تضع طه حسين فى طريقه فى كل مرة. ولو على غير قصد منه. فطه حسين هو الرجل الذى زلل له دخول قسم اللغة

العربية. لكن هكذا تأتى المفارقات.

فى صدام شاكر الأول حول الشعر الجاهلى، كان طه حسين ومرجليوث.

فى صدامه الثانى حول المتنبى كان طه حسين وبلاشير، أو عزام وبلاشير.

هكذا كان يبدو الأمر وكأنه تحالف غريب بين هؤلاء المصريين والمستشرقين ضد شاكر، إنهم يسدون عليه طريق الصدارة دائما، وهو يشعر فى قراره أعماقه بأنه أقدرهم جميعا فى هذا الميدان، بل إنه يعتقد أنه يستحيل على أى مستشرق - مهما كانت مواهبه - أن يتذوق الشعر العربى مثله، لأنه لم ينشأ فى هذه اللغة ولم يصطبغ بثقافتها أو يتشرب قيمها النابعة من الإسلام. فإذا قلت إن طه حسين مثلا نشأ فى هذه اللغة وتشرب هذه الثقافة وقيمها.. رد عليك: ولكنه يتكئ على مناهج المستشرقين ويتعالى بمعرفتهم ويفاخر بتكرار أسمائهم.. هذه هى المعضلة التى ما كان لشاب مثل شاكر فى حدته وعنفوانه واعتداده بنفسه وبنسبه (الذى يمتد إلى الحسين بن على) أن يهضمها. وكان لابد أن تترك فى نفسه مرارة شديدة بل «حزازا من الوجد حامز».

ومن يشك فى صحة هذا التفسير فليقرأ رد فعل شاكر بعد أن قرر أن يواجه طه حسين علنا بثلاث حقائق هى

١ - أنه يسطو على أعمال الناس وينسبها لنفسه.

٢ - أنه لا بصر له بالشعر.

٣ - أن منطقه فى كلامه كله مختل.

ثم يقول: «ولم أجد بدا من هذه المواجهة، لأنى يوم فارقت الجامعة سنة ١٩٢٨ فارقتها، ومعى ذل العجز، يومئذ على مواجهته برأى فى تفاصيل «سنة السطو» التى سنها لتلاميذه من بعده.. وان عجزى كلى، عن مواجهته بلسانى، غير متهيب ولا متأدب، كان يهدم نفسى هدما، وينسف آدابى

نسفا، ويترك في ضميري غصة تأبى أن تزول»[٥٥].

لا عبرة بموقف الآخرين، ولا عبرة إن كان ما حدث منهم جاء مقصودا أو غير مقصود، فالمهم هو وقع الفعل على نفس شاكر. فقد كان «يهدم نفسه هدما.. ويترك في ضميره غصة تأبى أن تزول». وهكذا حدث التحول الخطير في حياة الأستاذ محمود شاكر.. وربما أدى ذلك إلى تحول في تاريخنا الثقافي كله كما يرى الدكتور شكري عياد[٥٦]. ومع ذلك ظلت الغصة تؤرق ضميره، وتوجه فكره وكتاباته، وتحدث أكبر الأثر في إذكاء نار غضبه. لقد فسر الدكتور محمد كامل حسين ـ الطبيب الجراح وصاحب «قرية ظالمة» ـ أشعار المتنبي في المدح والهجاء في ضوء نظرية «الأماني المعوقة»، وهي كما يقول غير الأماني الخائبة. فالأماني الخائبة ينتهي أشرها بانقطاع كل أمل في تحقيقها.. أما «الأماني المعوقة» فتظل في أعماق النفس تؤثر فيها»[٥٧].

وأكاد ألمح أثر هذه النظرية عند الأستاذ شاكر. لقد أصبح شاكر اسما مرموقا في ميدان الدراسات العربية والإسلامية، لكن بعض أمانيه لازالت معلقة. فقد جنح إلى السياسة مع فتحي رضوان لإحياء الحزب الوطني وبعث فكرة الخلافة الإسلامية وتهيأة الظروف «لظهور الرجل الذي ينبعث من زحام الشعب المسكين الفقير المظلم، يحمل في رجولته السراج الوهاج» لكن هذا لم يتحقق وهو يريد منذ خلافه مع طه حسين تحرير العالم العربي من «التعبد للمدنية الغربية».. وإنشاء حضارة جديدة منبثقة من الدين الإسلامي[٥٨] لكن كيف السبيل، وهو يرى أنصار هذه الحضارة الغربية يسدون عليه الطريق.. ومن ثم كان غضبه الشديد وقسوته الجارحة في هجومه علي طه حسين وفي سخريته من عبد العزيز فهمي وفي حملته الكاسحة علي لويس عوض.

وفي هذه المعركة الأخيرة فإن كتابات الأستاذ شاكر تطرقت إلى عدة

موضوعات متباينة ومتباعدة، وتطرقت إلى جوانب شخصية وعقائدية تحرج الصدور ولا تعتمد الشكوك فى أمرها على حجة مقنعة أو برهان ملموس بقدر ما تقوم على تصورات شخصية كونها الأستاذ شاكر عن لويس و«شيعته» كما يسميهم بناء على خبراته الشخصية وقراءاته لما يكتبون.

وقد امتدت قذائفه إلى كثير من رواد حركة التنوير ورموز نهضتنا الحديثة بدءا من رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك ولطفى السيد وطه حسين حتى سلامة موسى ولويس عوض. وإذا تذكرنا موقفه من هؤلاء عرفنا أين يقف الأستاذ شاكر من تيار النهضة الحديثة فى الفكر والثقافة عموما.

إنه رافض لهذا التيار: جملة وتفصيلا بما يتضمنه من تحرير للعقل من عبودية النصوص بدعوة سلفية تدعو إلى العودة إلى الوراء، إلى العصر الذهبى أو الفترة المثال فى التاريخ الإسلامى بافتراض أنه فى الإمكان قيام حضارة جديدة على أساس ما كان فى ذلك الماضى. والخطأ فى هذه النظرة أنه إنكار للتاريخ ولحركته ونكران للتطور وادعاء أن ما كان لدينا شيئا لم يعرفه الآخرون. ومن ثم فهو يخشى الدراسة المقارنة للتراث العربى لأنها تهدم كثيرا من مسلماته. ويعمل على إرهاب كل من يخوض فى هذه الأمور على أساس تقديس التراث وتقديس اللغة وغلق باب الاجتهاد فى هذه الأمور لتبقى حصوننا مدججة لكى ترهب الآخرين من أصحاب مناهج الشك العقلانية وأصحاب النزعات المادية سواء بسواء.

وربما رأى شاكر فى شخص لويس عوض تجسيدا لهذه التيارات الحديثة الوافدة، فشن عليه حملته المعروفة وقد أرادها عاصفة هوجاء لاقتلاعه من قلعته بجريدة «الأهرام»، وبهذا يحقق نصرا ساحقا على رموز هذه التيارات جميعا. لكن المفارقة الغريبة حدثت هذه المرة أيضا.. ووقع ما لم يكن فى

الحسبان. فقد تصادف أن جاءت حملة شاكر على لويس عوض فى وقت اشتد فيه التوتر نتيجة تحركات عناصر الثورة المضادة فى مصر. ففى ذلك الوقت ظهر كتاب «معالم فى الطريق» لسيد قطب وذاع صيته، ثم اكتشفت مؤامرة التنظيم الطليعى للإخوان المسلمين لاغتيال عبد الناصر وقلب نظام الحكم بالقوة، فأخذت الخيوط تتشابك والأوراق تختلط، وتلتقى كلها عند نقطة واحدة هى: التكفير.

كان شاكر يكفر المسيحيين واليهود فقط. أما سيد قطب فقد حكم بالكفر على المجتمع كله وعلى رأسه الحاكم، وخطط لتغييره بالقوة والعنف، فحوكم سيد قطب وحكم عليه بالإعدام. ووضع شاكر فى المعتقل ليقضى فيه مدة تزيد على سنتين.

لم يكن شاكر طبعا على علاقة بسيد قطب أو بالتنظيم الطليعى الحركى، كما كان يسمى، لكن هكذا شاءت الأقدار أن تضعه فى هذا المأزق الغريب لتضاعف من إحساسه بالقهر والغضب، لكن رجلا من معدن شاكر لا يزيده القهر إلا قوة وإصرارا. وهذا ما كان فعلا، فقد راح يستقطر غضبه كله فى صياغة نظرية للثقافة العربية تستبعد من دائرة العلم والتذوق جميع المستشرقين وتلاميذهم فى ضربة واحدة سماها «رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا».

وواضح أن هذه النظرية تتفق فى ركنها الأساسى مع نظرية اليوت فى ربط الثقافة بالدين، لكن فى حين يقدم اليوت أفكاره فى حذر شديد على أنها «ملاحظات نحو تعريف الثقافة»، نجد أن شاكر يتحدث بعبارات محددة قاطعة وكأن الأمر قد ثبتت صحته ولم يعد محل نقاش. وغياب النظرة النقدية يمثل نقطة الضعف الكبرى فى منهج محمود شاكر لأنه يحول دون إجراء أى

حوار مثمر مع خصومه فى الرأى. وكما لمسنا فى مواقفه مع طه حسين وعبد الوهاب عزام ولويس عوض بصفة خاصة، أنه ينفعل بحدة شديدة ضد خصومه ولا يتفاعل أبدا مع أحد منهم، ولا يقبل له حجة أو يسلم له برأى. فالحوار معه محكوم بالقطيعة، وغالبا ما كان يدفعه ذلك إلى عزلة عن الناس قد تطول سنوات يقضيها مع المراجع وأمهات الكتب العربية. وكانت هذه العزلة تباعد بينه وبين الواقع وتدفعه للتمسك بالمثاليات.

هذه النزعة المثالية ليست فقط وليدة انكبابه على الكتب واعتزاله الناس لمدة طويلة فى صدر شبابه بعد هجره الجامعة، وإنما هى وليدة عوامل أخرى موروثة ومكتسبة نتيجة نشأته فى بيت من بيوت العلم والدين. فارتبط عنده حب اللغة بالإيمان الدينى. فهى لغة القرآن وعلى هذا النحو اكتسبت اللغة العربية قداسة عنده، وأصبحت هى «اللغة المشرفة» كما يكرر فى كتاباته. ومادامت العربية هى وعاء الدين ووعاء الشعر والثقافة فى آن واحد، فالقداسة هنا باتت شيئا مشتركا أو ثوبا جميلا يزين هذه الأمور جميعا. هذا المدخل الدينى إلى الفكر والثقافة هو ما يحكم نظرة شاكر إلى هذه الأمور، ونحن نرى أدلة ذلك فى مواقف عديدة. ولنأخذ معركته حول الشعر الجاهلى فنكتشف أن خصومته مع مرجليوث بدأت قبل ذلك حين قرأ له كتابه عن النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) ثم قرأ مقاله عن الشعر الجاهلى فقال وجدت «أعجميا باردا لا يستحى». كذلك حين كان يزداد الجدل معه حول هذا الشعر ويبدأ الشك يتسرب إلى عقله نجده يرد ذلك بقوله: «ألم يكن أصحاب هذا الشعر هم الذين نزل عليهم القرآن؟ وهنا يتلاشى الشك فيستعيد موقف الثبات والعناد. ثم تطور الأمر بالنسبة له فأخذ صورة القداسة التى ربطت عن طريق اللغة بين الثقافة والدين وخلعها على أصحاب هذه اللغة.. وبهذا انتقلت

مثالية الفكر إلى البشر وانعكست فى صورة مثالية للأمة للعربية الإسلامية لم يعرف التاريخ لها شبيها.

وهنا نجد سرا من أسرار اعتزاز شاكر بأصوله العربية. فهو ينتمى إلى أسرة أبى العلياء من أشراف جرجا بصعيد مصر، لكنه لا يكتفى بهذا بل يمد هذا النسب إلى الحسين بن على رضى الله عنه. وهو يفعل نفس الشىء مع شاعره المفضل أبى الطيب المتنبى، فنجده يجاهد ليربط نسبه بالعلويين عن طريق أمه ويرفعه إلى نسب شريف، وكأنه يأنف أن يكون ابن السقاء واحدا من أكبر شعراء العربية. وهو هنا يذكرنا بفكرة اليوت عن النخبة أو الصفوة الاجتماعية التى تحمل على كاهلها مهمة الإبداع الفنى والفكرى والعلمى وتقوم فى الوقت نفسه بالحفاظ على التقاليد الثقافية الراقية.

ويمتزج الإحساس بدور الصفوة مع الاعتداد بالنفس فى شخصية الوالد، الشيخ محمد شاكر وبشكل سمة حادة من سماته الشخصية: كان الشيخ محمد شاكر عالما من كبار علماء الأزهر الشريف. ودعى ذات مرة لأداء صلاة الجمعة مع السلطان حسين كامل وبقية رجال الدولة والعلماء فى مسجد قيسون بالقاهرة. وأراد الشيخ مجدى زيكو خطيب المسجد أن يحيى السلطان حسين كامل ويمتدح حسن استقباله لطه حسين وإعطائه منحة للدراسة فى فرنسا، فقال الخطيب «ما عبث وما تولى أن جاءه الأعمى» وهم الشيخ محمد شاكر ليسكت الخطيب لولا أن منعه زملاؤه الجالسون حوله مراعاة للموقف، فسكت على مضض حتى استدار السلطان للخروج فأخذ يدعو الناس لإعادة الصلاة لأن صلاتهم وراء ذلك الخطيب المنافق كانت باطلة. وبلغت أخبار هذه الضجة أسماع السلطان حسين كامل فبعث محمد سعيد باشا رئيس الوزراء إلى الشيخ شاكر يدعوه لمقابلته.. فرفض وعاد سعيد باشا ليخبر السلطان بالرفض

فقرر السلطان أن يذهب هو لزيارة الشيخ شاكر إذا أصر على موقفه. وذهب إليه سعيد باشا للمرة الثانية ليبلغه بقرار السلطان، وأمام هذا الموقف غير الشيخ شاكر موقفه وذهب لزيارة السلطان وأفهمه ما فى موقف الخطيب من تطاول على المقدسات الدينية، فارتاح السلطان لهذا التفسير لكنه أعرب عن استغرابه من بعض الشيوخ الذين حاولوا تسفيه هذا الموقف الأمين.

لا غرابة بعد ذلك، أن يجيء الابن لينصب نفسه مدافعا عن أمة برمتها هى الأمة العربية. فقد اجتمعت فيه هذه الخصال الفريدة لتزيده شعورا بالتفوق والتميز والغربة عن واقع الحياة المتدهور وتناقضاته المفزعة وتسلمه إلى العزلة والانطواء فى عالم المثل مع أحبابه المختارين من فحول الشعراء والفقهاء والمتكلمين فى مكتبته الزاخرة. وكانت صحبته الطويلة لهؤلاء الخالدين ذات ثمار باهرة. إذ مكنته من استكناه أسرار اللغة وأسرارهم، وهيأت له فرصة نادرة للتأصيل لنظرية خاصة فى التذوق الأدبى. وهذا أمر بالغ الأهمية فى صراعنا الثقافى. لكن ما يثير التساؤل هو تفسيره لتاريخ صراعنا مع الغرب.

لقد قادته نزعته المثالية إلى رؤية غير دقيقة للواقع وللتاريخ فانقسم العالم إلى قسمين أو معسكرين متخاصمين: العرب الأبرار، والأوروبيين الأشرار الذين لا هم لهم إلا أن يحققوا للثقافة الغربية الوثنية كل الغلبة على عقولنا، وعلى مجتمعنا، وعلى حياتنا، وعلى ثقافتنا، وبهذه الغلبة يتم انهيار الكيان العظيم الذى بناه أباؤنا فى قرون متطاولة وصححوا به فساد الحياة البشرية فى نواحيها الإنسانية والأدبية، والأخلاقية والعملية والعلمية والفكرية، وردوها إلى طريق مستقيم.

وأنت ترى هنا هذه الصورة التى رسمها الأستاذ شاكر للأمة العربية الإسلامية صورة مثالية شديدة النقاء، تذكرنا بأسطورة العصر الذهبى أو الفترة

المثال التى تظهر عادة وتنتشر فى عصور الانحطاط كنوع من التعويض عن فقر الواقع وإفلاسه. لكن هذا التصور غير التاريخى يبعدنا عن رؤية الواقع رؤية صحيحة، واكتشاف سلبياته التى تعوق تقدمنا فنكتفى بإلقاء مسئولية تخلفنا على الآخرين. فالفساد ملازم للحياة منذ خلق العالم والشر ملازم للخير فى كل أمة وفى كل عصر. وعلينا أن نتذكر أن هذه الأمة العربية العظيمة التى أسهمت فى بناء الحضارة الإنسانية بنصيب كبير فى ميادين الفكر والعلم والفن والأخلاق، وأنجبت مئات من الفقهاء والعلماء والزهاد الذين ضربوا أعظم أمثلة الزهد والعدل والاستقامة، هذه الأمة التى أنجبت عمر بن الخطاب وعمر بن عبدالعزيز هى التى أفرزت الحجاج بن يوسف الثقفى وألف حجاج بعده.

لقد شخص الشيخ عبد الرحمن الكواكبى معضلة هذه الأمة فقال:

«إن الاستبداد السياسى هو سر كل داء وأصل كل بلاء فى الشرق الإسلامى». وأنا لا أقصد من هذا الكلام طبعا تبرئة الغرب مما ارتكبه فى حق بلادنا من جرائم وآثام وإنما أقصد الاهتمام الجاد بكشف عوامل ضعفنا الذاتى والعمل على التخلص منها أولا، فالتاريخ ليس سوى صراع إرادات والبقاء دائما للأفضل.

لكن الشيء الذى يدعو للإعجاب فى رسالة الأستاذ محمود شاكر هو أنه رغم انهماكه الشديد بقضايا أمية وبمصير الأمة العربية الإسلامية، فإن هذا الاهتمام لم يخف حسه الوطنى الذى يتجلى هنا فى الإشادة بموقف الكنيسة القبطية فى مواجهة الفرنسيين والمستشرقين، هذه السمة الوطنية التى تذكرنا بنقيضه وشبيهه لويس عوض الذى جعل حبه لمصر عقيدة تعلو على كل المعتقدات، رغم انشغاله بفكرة قيام ثقافة عالمية إنسانية تتجاوز الأوطان

والقوميات.

هذه محاولة للاقتراب من شخصية الأستاذ محمود محمد شاكر الثرية. وقد سعدت بلقائه مرتين فى افتتاح الندوة العالمية حول أدب نجيب محفوظ بجامعة القاهرة (مارس ١٩٩٠) ثم زرته فى بيته، وبهرتنى شخصيته من الوهلة الأولى بدفء مشاعره وقوة ذاكرته. إذ احتضنى بحب، وأثنى على كتاباتى. فقد كنت أهديته نسختين من كتبى (أمل دنقل، وابن سينا القرن العشرين)، عن طريق السيدة عايدة الشريف، فقرأهما وأعجب بهما. ورغم أننى أعرف أن عايدة الشريف كانت فى أغلب الأحوال تنقل بعض انتقاداتى واعتراضاتى على أفكاره، حتى أننى كنت أتردد فى القيام بزيارته، إلا أن هذا اللقاء العابر قد شدنى إليه وقربنى منه.

فقد شجعنى على المضى فى طريقى، قلت له إننى أخالفك كثيرا فقال: بل يجب أن تختلف، فلكل جيل مطالبه ورؤاه، هنا أحسست بأصالة هذا الرجل وبرسوخ مكانته. وحين ذهبت لزيارته ببيته العامر بمصر الجديدة، بناء على موعد معه، رآنى من شرفته العالية أجوب الشارع بحثا عن المنزل، فأخذ ينادينى بصوت مسموع، وصعدت إليه فوجدته واقفا ينتظرنى على باب الشقة، وهو ينادى على ابنه االأستاذ فهر لكى يسعفنى بالأسانسير، فأحسست بأب حنون يفيض شوقا للقاء أبنائه أو أحد أبنائه. فكم يساوى هذا المشهد فى مجال النبل والعظمة الإنسانية؟ إنه شخصية ساحرة دون شك، تكشف بتلقائيتها الآسرة عن عمق المحبة والتواضع الحقيقى. قادنى من يدى حتى الشرفة الواسعة الرحبة، وجلسنا وقتا طويلا لم أحس به، فى حديث متصل، وبصراحة تامة أجاب عن كل أسئلتى، حتى استحييت أن أسجل هذا الحديث رغم عدم ممانعته لهذا الأمر. كان معنا الأستاذ فهر المعيد بآداب

القاهرة وقدم لنا الشاى. وفى نهاية الزيارة قام الأستاذ شاكر بتوديعى، وفى الصالة دعا السيدة الفاضلة أم فهر وقدمنى لها قائلا: نسيم مجلى الذى حدثتنا عنه عايدة الشريف. فرحبت بى ببشاشة ومودة.. وهكذا أشعرنى الأستاذ شاكر بأننى واحد من أفراد هذه الأسرة العريقة الكريمة.

هذا عن شاكر الإنسان، أما شاكر المفكر فلا يجامل ولا يريد من أحد أن يجامله. إنه قاطع كالسيف. يكره التواضع الزائف كما يكره الدوران حول الأفكار، وأسلوبه فى المعارك حاد بدرجة جارحة أحيانا. وفى بعض الأحيان نجد هذا الأسلوب يفيض بروح الشعر والفكاهة والسخرية إلى حد يذكرنا بكبار رواد الأدب الساخر كالمازنى والبشرى حديثا كما يذكرنا بشعراء الهجاء كجرير والفرزدق والمتنبى.

وحين نمعن النظر، نلمس تأثير المتنبى فى محاولته أحيانا إشاعة الحمية الدينية ومشاعر الزهو العربى فى نفس قارئه. أضف إلى ذلك طريقته فى التبويب والترتيب والإسناد أو إثبات المصادر والمراجع ثم الفهرسة، بدقة متناهية ووضوح كامل إلى درجة تشعر الباحث أنه أمام عقلية بالغة الصرامة فى التخطيط والتنظيم والتنفيذ، كل هذا يجعل تأثيره لا يبارى فى ميدان الدراسات الأكاديمية الأدبية واللغوية. وهذا ما يشهد به أصدقاؤه من دارسى الأدب العربى ومبدعيه. ويكفى أن نذكر مثلين فى هذا المجال:

(١) قال الشاعر الكبير الراحل محمود حسن إسماعيل لعايدة الشريف:

«لا أستطيع تحديد أبعاد ما حزته من صداقتى لمحمود شاكر منذ عام ٣٦، لقد زج بى إلى الشعر الجاهلى وأمالنى مع الشعر الأموى وطوح بى مع الشعر العباسى فأحاط بى لحم سداه بالشعر كافة، وأستطيع القول إنه كان شعرى كالنبع الهادى فجعله كالبحر المتلاطم.

(٢) والمثل الثانى من شهادة رائد كبير من رواد القصة والنقد هو يحيى حقى فى سيرته الذاتية، حيث يقول: وأثناء عملى بوزارة الخارجية، كانت الكتابة بالنسبة لى خاطرا غير تام الأدوات، لكن عندما توثقت صلتى بالمحقق البحاثة الأستاذ محمود شاكر، وقرأت معه عددا من أمهات كتب الأدب العربى القديم ودواوين شعره.. انفتح الطريق أمامى.. ومنذ ذلك الحين وأنا شديد الاهتمام باللغة العربية وأسرارها وبيانها وسحرها.

هكذا تبدو جوانب شخصية حادة ومتحدية لخصومه ولأصدقائه على السواء، وهذا أمر طبيعى لأن شاكر اختار منذ البداية طريق التحدى، وجاهد حتى كون نفسه علميا وثقافيا، واحتل مكانة عالية بين أعلام الثقافة العربية المعاصرين، وبإصرار الواثق العنيد نصب نفسه حارسا لأصالة الثقافة العربية، بل ومدافعا عن كيان هذه الأمة الثقافى كله. وكانت وسيلته بيانا نظريا هو «رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا».

لقد تناولت كثيرا من آراء شاكر بالتحليل والدرس فى الفصول السابقة، ثم حاولت فى هذا الفصل الأخير، الاقتراب منه، ورسم صورة واضحة له، لكى تساعدنا على فهم دوافعه وغاياته حين نأخذ فى قراءتنا لهذه الرسالة الهامة.

الطريق إلى ثقافتنا..
وهل هو الطريق الوحيد ؟

بدأ الأستاذ محمود شاكر رسالته[٥٩] بتقديم لمحة من سيرته الذاتية وتكوينه الثقافى من خلال قراءاته الخاصة فى تراث الثقافة العربية الإسلامية الذى اهتدى عن طريقه إلى منهجه فى «تذوق الكلام» ويقول إنه: ظل يعانى الحيرة والشك لمدة عشر سنوات تقريبا نتيجة إحساسه إحساسا مبهما متصاعدا أنه يعيش فى غمار حياة أدبية فاسدة من كل الوجوه.

ولم يجد لنفسه خلاصا إلا أن يرفض أكثر المناهج الأدبية والسياسية والاجتماعية والدينية التى كانت يومئذ تطغى كالسيل يهدم السدود «ويقوض كل قائم فى نفسى وفى فطرتى».

ويومئذ طوى نفسه على عزيمة ماضية، أن يبدأ وحيدا منفردا رحلة شاقة لإعادة قراءة الشعر العربى كله، أو ما يقع تحت يده منه، قراءة طويلة الأناه عند كل لفظ ومعنى «ثم أتذوقها تذوقا بعقلى وقلبى وبصيرتى، وأناملى وأنفى وسمعى ولسانى، كأنى أطلب فيها خبيئا قد أخفاه الشاعر الماكر بفنه وبراعته».

أكسبته هذه المحاولة بعض الخبرة بلغة «الشعر» وبفن الشعراء وبراعتهم، فأخذ أهبته لتطبيق هذا «التذوق» الشامل على كل كلام وقع تحت يده من علوم الدين واللغة والأدب والتاريخ. وأمدته هذه التجربة الجديدة بخبرات جمة أتاحت له أن يجعل منهجه فى «تذوق الكلام» منهجا جامعا شاملا. ثم يقول إنه لم يبتدع هذا المنهج. بلا سابقة ولا تمهيد، وإنما «جمعت شتات هذا المنهج فى قلبى، وأصلت لنفسى أصوله، مع طول التنقيب عنه فى مطاوى العبارات التى سبق بها الأئمة الأعلام من أصحاب هذه اللغة وهذا العلم، فى مساجلاتهم ومثاقفاتهم وما يتضمنه كلامهم من النقد والاحتجاج للرأى».

إن شاكر يقوم بإعادة اكتشاف لتراث أمته الأدبى، وقد استطرد هنا ليشرح لنا الطريقة التى استطاع بها سيبويه أن يوسع من معرفته بالنحو العربى فى

كتابه عن طريق الغوص فى تاريخ معانى الأفعال من خلال عملية اكتشاف أنجزها بمفرده.

وعن طريق هذه المناظرة مع سيبويه، نجد أن شاكر قد شرح لنا مدخله إلى التراث الأدبى كله. فقد كان مدخله أيضا يرتكز على بحث مشابه حول أسرار اللغة فى علاقاتها بالتعبير عن نوايا أصحابها وبالتجربة التى تجسدها النصوص.

وعلى هذا استطاع شاكر وهو فى السادسة والعشرين من عمره أن يؤلف كتابه عن «المتنبى» وكان هذا الكتاب أول عمل طبق فيه منهجه فى «تذوق الكلام» شعرا ونثرا وأخبارا تروى.

وشاكر يقصد «المنهج الأدبى» بالمعنى الواسع لكلمة «أدبى» أى المنهج الذى يتناول الشعر والأدب بجميع أنواعه والتاريخ، وعلم الدين بفروعه المختلفة والفلسفة بمذاهبها المتضاربة، وكل ما هو صادر عن الإنسان إبانة عن نفسه وعن جماعته، أى يتناول ثقافته المتكاملة المنحدرة إليه فى تيار القرون المتطاولة والأجيال المتعاقبة. ووعاء ذلك كله ومستقره هو اللغة واللسان لا غيره فإياك إياك أن تنسى ذلك، وأجعله منك على ذكر أبدا، وأذكر أيضا أن هذا الذى أقوله ههنا عن «المنهج» إنما أصل أصيل فى كل أمة، وفى كل لسان، وفى كل ثقافة حازها البشر على اختلاف ألسنتهم وألوانهم ومللهم ومواطنهم» (٢٣).

وينقسم المنهج عند شاكر إلى شطرين، شطر يتناول المادة، وشطر معالجة التطبيق. فشطر المادة يتطلب قبل كل شىء جمعها من مظانها على وجه الاستيعاب المتيسر، ثم تمحيص هذا المجموع، وتمحيص مفرداته.

أما شطر التطبيق، فيقتضى ترتيب المادة بعد نفى وتمحيص جيدها ثم على الدارس أن يتحرى لكل حقيقة من الحقائق موضعا هو حق موضعها. إن «شطر

التطبيق» هو الميدان الفسيح الذى تصطرع فيه العقول، وتتناصى الحجج، وتختلف فيه الأنظار، وتفترق فيه المسالك والدروب، وعندئذ يمكن أن ينشأ ما يسمى «المناهج» و«المذاهب».

وتبعا لهذا نجد شاكر يهتم اهتماما شديدا بما يسميه «ما قبل المنهج» ويؤكد أنه شرط ملزم لمن يتصدى لإعطاء حكم نقدى فى أدب اللغة. وهو أن يكون مولودا فى هذه اللغة متشربا لثقافتها منذ الطفولة، وقادرا على ضبط إهوائه والسيطرة عليها.

لأنه من خلال الانتماء فقط، يمكن للإنسان أن يبدأ عملية الفهم، فخلف اللغة والثقافة والبنيان الشعورى يقوم «الأساس الأخلاقى» الذى يميز كل حضارة بذاتها. وهذا الأساس الأخلاقى فى ذاته مستمد من عقيدة دينية، وبدونه لا يوجد ضابط لروح الإنسان.

وكل إنسان صندوق مغلق فيه من الطبائع والغرائز والأهواء المتنازعة بين الخير والشر وفيه من القوة والضعف، مقادير مختلفة لا تكاد تضبط أحوالها وآثارها»(٣٢).

فالقواعد العقلية المحددة لا تكاد تقوم بهذا العبء كله، بل العقائد وحدها هى صاحبة هذا السلطان على الإنسان، لأنها إما أن تكون مغروزة فى فطرته بالوراثة، وإما أن تكون مكتسبة لكنها منزلة منزلة العقائد فيه.

الإصرار على أولوية الدين هو القاعدة الأساسية فى هذه الرسالة، ومن هذه المقدمات يمضى شاكر لعرض مشكلة اختلافه الكامل مع المناهج الأدبية السائدة. فهذه المناهج هى نتيجة المؤثرات الأجنبية الغربية على روح وأصالة الحضارة العربية الإسلامية. وتأكيدا لهذا الرأى، فإن الأستاذ شاكر يقوم بعملية استقراء لتاريخ العلاقة مع الغرب الأوروبى.

ثم يلخص علاقات الصراع بين أوروبا والعرب فى حدثين أساسيين:

١ ـ الحروب الصليبية (١٠٩٦ ـ ١٢٩١م).

٢ ـ سقوط القسطنطينية (١٤٥٣م).

وعنده أن هذين الحدثين يشكلان الأسباب الجذرية للمواجهة التى لازالت قائمة حتى اليوم.

فمنذ سقوط القسطنطينية بدأ الرهبان وتلاميذهم معركة أقسى من معارك الحرب، هي معركة المعرفة والعلم، ثم يقول: «وهذا المأزق الضنك فى حياة المسيحية، له تاريخ قديم سابق لا يمكن إغفاله. فعند مجيء الإسلام، كان سلطان الكنائس المسيحية مبسوطا على الشام ومصر، وشمال أفريقيا وأرض الأندلس منذ قرون طويلة سبقت.. وفي أقل من ثمانين سنة، تقوض فجأة سلطان المسيحية على هذه الرقعة الواسعة المتراحبة.

وجاءت الحروب الصليبية ردا على الفتوحات الإسلامية، لكن الحروب الصليبية انتهت بهزيمة الصليبيين وانسحابهم. وتكشف لعقلائهم أن سر قوة الحضارة العربية هى العلم، علم الدنيا وعلم الآخرة.

وبتأثير هذا كله، أخذت بوادر النهضة الأوروبية فى الظهور وظهر رجال من طبقة روجر بيكون الإنجليزى (١٢١٤ ـ ١٢٩٤م)، وتوما الاكوينى (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م)، جاهد بيكن وأمثاله فى التعليم جهاد المستميت بصبر ودأب، ليزيحوا عن أنفسهم وأهلهم غوائل الجهل.. وقد اهتم بيكون باللغة العربية وعلومها.

أما توما الاكوينى الإيطالى الكاثوليكى، فقد أراد أن يزيل جهالة الرهبان والملوك، و يمكن لهم حجة تحول بينهم وبين الانبهار بالإسلام وثقافته وحضارته، متكئا على فلسفة ابن رشد وابن سينا وغيرهم.

«وفى مايو ١٤٥٣م سقطت القلسطنطينية ودخل «محمد الفاتح» حصن المسيحية الشمالية المنيع الشامخ.. وهذه الواقعة الباطشة على عنفها، وعلى

سرعة ما تلاها من تدفق كتائب الإسلام منساحة فى قلب أوروبا، لم تفت فى عضد المسيحية الشمالية، بل على العكس زادها الإحساس بالخزى والعار حماسة وتصميما وتحرقا وحقدا على «الترك المسلمين».

ومن قلب هذا الصراع كما يقول شاكر، خرجت طبقة إصلاح خلل المسيحية الشمالية مرة أخرى، فخرج الراهب «مارتن لوثر» (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م) وخرج الراهب «جون كلفن» (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤م) وخرج السياسى الإيطالى الفاجر «نيكولو مكيافيللى» (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧م).

وخرج صراع اللغات واللهجات المتباينة، طلبا لاستقرار لغة موحدة لكل إقليم، وإخراج سيطرة «اللاتينية» العتيقة من طريق الرهبان والعلماء والكتاب، حتى يمكن نشر التعليم على أوسع نطاق، فى سبيل اليقظة العامة والتنبه والتجمع لإعداد أمة مسيحية قادرة على دفع رعب «الترك» المسلمين عن أرض أوروبا «المقدسة» وهكذا خرجت أوروبا من «العصور الوسطى».

«ارتفعت كفة أوروبا بهذه اليقظة الهائلة الشاملة التى أحدثتها الهزائم القديمة والحديثة وانخفضت كفة المسلمين بهذه الغفلة الهائلة التى أحدثها الغرور بالنصر القديم وبالنصر الحديث وفتح القسطنطينية.

وهنا يميز شاكر بين مراحل أربع للصراع بين الحضارتين:

١ ـ الغضب وخيبة أمل المسيحيين لاستيلاء المسلمين على الشام وبيت المقدس.

٢ ـ الغضب وخيبة الأمل لهزيمة الصليبيين.

٣ ـ أيضا الغضب لاضطرار المسيحيين إلى التقهقر والانسحاب إلى داخل حدود جغرافية أوروبا الشمالية.

٤ ـ شعور الإذلال الكامل لسقوط القسطنتينية فى يد الأتراك المسلمين.

وحسب قول الأستاذ شاكر كانت هذه التجارب المتوالية للغضب والإحباط

كفيلة بأن تترك رغبة محترقة متفشية فى غرب أوروبا للانتقام وإنقاذ ما تبقى لهم من كبرياء.. ويومئذ تحددت أهداف المسيحية الشمالية وتحددت وسائلها، وبدأ الإعداد لحرب صليبية رابعة.

وبناء على هذا أصبح إتقان اللغة العربية مطلبا ضروريا يسعى إليه القسس والرهبان حتى يمكنهم اكتشاف سر عظمة العرب المسلمين. وهذا هو سر نشأة الاستشراق عند شاكر، إذ تم التحالف بين الاستعمار والتبشير والاستشراق على أن يعاون كل منهما الآخر فى خطة متعمدة لنهب كنوز الثقافة العربية.

وقد أباح المستشرقون لأنفسهم طبع المخطوطات المنهوبة فى طبعات محدودة (لما لا يزيد على ٥٠٠ نسخة من كل مخطوط)، وذلك للتداول فيما بينهم لكى تبقى فى أيديهم كوثائق سرية من أجل غزو العالم الإسلامى. لم يكن ذلك من أجل البحث الأكاديمى، وإنما كان من أجل الغرض المحدد جيدا وهو تزويد الصفوة الأوروبية بالمعرفة اللازمة لتنفيذ الغزو.

هكذا يفسر الأستاذ شاكر حركة التاريخ وصراعها على مدى ألف عام تقريبا، بأنها لم تكن سوى مؤامرة لغزو أرض المسلمين فى الجنوب، وهذا التفسير يتجاهل صراعات الأوروبيين فيما بينهم فى حرب الثلاثين عاما بين الكاثوليك والبروتستانت ثم حروبهم على المستعمرات فى آسيا وأفريقيا والأمريكتين. كذلك يتجاهل حربين عالميتين بين الأوروبيين أيضا كانت ضحاياها عشرات الملايين وتركت دول أوروبا خرابا يبابا.

ونتيجة لهذا التفسير الذاتى كان من المستحيل على شاكر أن يتصور وجود أى قدر من الموضوعية العلمية عند المستشرقين، وبعبارة شاكر:

وهذا غير ممكن البتة، بل هو ممتنع، بل هو مستحيل، لأن عمل «الاستشراق» كله مبنى على رسم صورة محددة قائمة فى نفسه، منصوبة

لعينيه، ويرسمها لهدف معين مقصود لذاته، ومن أجل إحداث هذه الصورة المقنعة للمثقف الأوروبى يعانى (المستشرق) مشقة «جمع المادة» ويكد كدا فى ممارسة «التطبيق». ثم يضيف إلى ذلك قوله: «فهذا القصد المتعمد وحده، آفة خبيئة كافية وحدها فى إسقاط عمل «الاستشراق» كله إلى حضيض الفساد فى «ما قبل المنهج» و «مفضية» بعد ذلك إلى قذف عمله منبوذا خارج ما يمكن أن يوصف بوجه ما أنه عمل علمى خالص».

فالمستشرق حين ينظر فى ثقافة أمة أخرى غير أمته، إنما ينظر فيها لأحد أمرين: إما أن ينظر فيها ليكسب منها شيئا لأمته، وثقافته، وإما أن ينظر فيها ليناظر ويناقش وكلا الأمرين حق لا ينازعه عليه منازع. وفى كلا الأمرين هو واقع فى مأزق أساسى مصدره عدم معايشته للمفاهيم اللغوية والثقافات النابعة عن عقائد راسخة.

والمستشرق عموما نابع فى لغة وثقافة أخرى مصبوغة صبغة شديدة فى المسيحية واليهودية وهما ملتان تباينهما ملة الإسلام مباينة تبلغ حد الرفض والمناقضة.

«فباطل كل البطلان أن تكون فى هذه الدنيا على ما هى عليه «ثقافة» يمكن أن تكون «ثقافة عالمية» طالما أنه لا توجد «ديانة عالمية واحدة».

فالثقافات المتباينة تتحاور وتتناظر وتتناقش، ولكن لا تتداخل تداخلا يفضى إلى الامتزاج البتة، ولا يأخذ بعضها عن بعض شيئا، إلا بعد عرضه على أسلوبها فى التفكير والنظر والاستدلال، فإن استجاب للأسلوب أخذته وعدلته وخلصته من الشوائب، وإن استعصى نبذته وطرحته (ص ٧٢).

وكأن شاكر على حد قول الدكتور مجدي وهبة: «يقول إنه لا يمكن حدوث فهم لأية ثقافة أخرى بغير تقمص وجدانى[٦٠].

وأعتقد أن هذه مغالاة من الأستاذ شاكر، لأن فهم أى شعب آخر وأية ثقافة

أخرى لا يتطلب أبدا هذا التطابق وقد شرح اليوت هذا الأمر فقال: إن مثل هذا الفهم لا يمكن أن يكون كاملا لأنه إما أن يكون مجردا فيفوت الجوهر، وإما أن يكون معاشا فيميل الدارس إلى المطابقة الكاملة بين نفسه وبين الشعب الذى يدرسه، حتى ليفقد وجهة النظر التى جعلت دراسة هذا الشعب مطلوبة وممكنه. إن الفهم يتضمن منطقة أوسع من المنطقة التى يمكننا أن نكون على وعى بها. وليس فى مقدور المرء أن يكون خارج الشىء وداخله فى الوقت نفسه، وما نعنيه عادة بفهم شعب آخر هو بالطبع مقاربة للفهم تقف دون النقطة التى يبدأ الدارس عندها فى فقدان بعض جوهريات ثقافته هو. فالرجل الذى يمارس عادة أكل لحوم البشر ليفهم العالم الداخلى لقبيلة من أكلة لحوم البشر، يكون قد اشتط بحيث لم يعد قادرا على أن يصبح واحدا من قومه حقا مرة أخرى»[٦١].

لكن مشكلة شاكر الحقيقية أنه رافض للمسيحية واليهودية رفضا كاملا.

ومن ثم فهو لا يرى إلا التناقض بين هاتين الديانتين وبين الإسلام التى تتكشف من خلال الكتب المقدسة. وقد ناقشت هذا الأمر بإسهاب فى فصول سابقة (رموز الشعر الحديث ـ شاكر والثقافة الأوروبية)[٦٢].

الاستشراق فى مصر

تناول الأستاذ شاكر حياة المستشرقين فى مصر بقدر كاف من التفصيل بادئا من نهاية القرن الثامن عشر وبالتسلل الأوروبى الذى بلغ ذورته بحملة نابليون على مصر، والتى كان القصد منها ـ كما يقول ـ وأد بذور النهضة التى كانت تبشر بعصر تنوير فى العالم الإسلامى.

ومن رواد هذه النهضة يذكر شاكر خمسة هم:

١ ـ البغدادى صاحب «خزانة الأدب» (١٦٢٠/ ١٦٨٣م).

٢ ـ الجبرتى الكبير (١٦٩٨/ ١٧٧٤م).

٣ ـ ابن عبد الوهاب (١٧٠٣ / ١٧٩٢م) فى جزيرة العرب.

٤ ـ المرتضى الزبيدى صاحب «تاج العروس» (١٧٧٢/ ١٧٩٠) فى الهند.

٥ ـ الشوكانى (١٤٦٠/ ١٨٣٤م) فى اليمن.

«هب» البغدادى فى منتصف القرن السابع عشر الميلادى فألف ما ألف ليرد على الأمة قدرتها على «التذوق»، تذوق اللغة والشعر والأدب وعلوم العربية ، وهب «ابن عبد الوهاب» يكافح البدع والعقائد التى تخالف ما كان عليه سلف الأمة من صغاء عقيدة التوحيد وهى ركن الإسلام الأكبر، ولم يقنع بتأليف الكتب، بل نزل إلى عامة الناس فى بلاد جزيرة العرب، وأحدث رجة هائلة فى قلب دار الإسلام، وهب «المرتضى الزبيدى» ببعث التراث اللغوى والدينى وعلوم العربية وعلوم الإسلام، ويحيى ما كاد يخفى على الناس بمؤلفاته ومجالسه، وهب «الشوكانى الزيدى الشيعى» محييا عقيدة السلف وحرم التقليد فى الدين وحطم الفرقة والتنابذ الذى أدى إلى افتراق الفرق بالعصبية. أما خامسهم وهو «الجبرتى الكبير» فقد كان فقيها كبيرا نابها، عالما باللغة، وعلم الكلام. وتصدر إماما مفتيا وهو فى الرابعة والثلاثين من عمره، لكنه سنة (١٧٣١م) ولى وجهه شطر «العلوم» التى كانت تراثا مستغلقا على أهل زمانه فجمع كتبها من كل مكان، وحرص على لقاء من يعلم سر ألفاظها ورموزها. وقضى فى ذلك عشر سنوات، حتى ملك ناصية الرموز كلها، فى الهندسة والفلك والصنائع الحضارية كلها، حتى النجارة والخراطة والحدادة والسمكرة والتجليد والنقش والموازين، وصار بيته زاخرا بكل أداة فى صناعة وكل آلة.

ويقول ابنه عبد الرحمن الجبرتى المؤرخ (تاريخ الجبرتى ١ : ٣٩٧): «وحضر إليه طلاب من الإفرنج، وقرأوا عليه علم الهندسة، وذلك فى (١١٥٩هـ/ ١٧٤٦م) وأهدوا إليه من صنائعهم وآلاتهم أشياء نفيسة، وذهبوا

إلى بلادهم ونشروا بها العلم من ذلك الوقت وأخرجوه من القوة إلى الفعل، واستخرجوا به الصنائع البديعة مثل طواحين الهواء، وجر الأثقال، واستنباط المياه وغير ذلك» (ص ٨٣)، وهؤلاء «الإفرنج» هم «المستشرقون» كما قصصت عليك أخبارهم. وعن اتصالهم بالعلم الحى عند المسلمين.

لقد فسر الأستاذ شاكر هذا الكلام على غير مقصوده. فالواضح أن الإفرنج هم الذين قدموا آلاتهم هدايا للجبرتى ولم يأخذوا منه شيئا.

فالجبرتى الابن الذى سجل هذا التاريخ، كان من أكبر علماء عصره، ورغم ذلك لم يستطع أن يدرك شيئا من علوم الفرنسيين، بل إنه لم يحاول أن يتفهم ما شهد من تجاربهم الكيميائية والطبيعية البسيطة، واكتفى بالتعبير عن دهشته وعجزه بالقول عن علم الفرنسيين:

«ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا تسعها عقول أمثالنا».

إن فاقد الشيء لا يعطيه، ولو كان عند الجبرتى الكبير علما نافعا أو أفكارا ترتبط بالعلم التجريبى لأعطاها لابنه وأعده ذهنيا لفهم هذه التجارب الكيميائية والطبيعية البسيطة التى لم يسعها عقله وعقل أمثاله من الشيوخ. وهذا يفرض علينا سؤالا لابد من طرحه هنا ألا وهو:

هل كانت أوروبا حقا فى أواخر النصف الثانى من القرن الثامن عشر، بعد أن اجتازت ثلاثة قرون من النهضة، واجتازت عصر البخار، ووقفت على أعتاب الثورة الصناعية، فى حاجة إلى هذه المصنوعات البدائية التى يشير إليها شاكر؟

لقد تحدث الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه «هذا العصر وثقافته» عن سر تفوق الغرب وقارن بين منهجهم ومنهجنا فى البحث حين قال:

«لقد أخذ الأوروبيون يقرأون كتاب الطبيعة المفتوح، على ضوء المنهج العلمى المؤدى حتما إلى نتائج علية فى حياة الناس، بينما أخذنا نحن خلال

تلك الفترة نقرأ صحائف الأقدمين لحفظها حفظا، ونشرحها ونشرح شروحها ونكتب عنها الهوامش، ثم نشرح هذه الهوامش فى هوامش إلى آخر هذا الجهد الشاق الذى يبدأ بالورق وينتهى بالورق».

فكيف كان ينتظر الأستاذ شاكر أن يتحول هذا العبث إلى نهضة علمية تنافس الغرب؟

وخلاصة رأى الأستاذ شاكر هو أنه لو أتيح لحركة الإحياء التعليمى التى قادها البغدادى والزبيدى والجبرتى وغيرهم أن تؤتى ثمارها لوجدت الحضارة المسيحية الشمالية نفسها فى مواجهة حضارة مساويةٍ فى القوة والاستنارة، لكن علماء أوروبا من المستشرقين أطلقوا أصوات النذير والتحذير، إذ كانوا يضعون عيونهم كما يقول الأستاذ شاكر على حركة الأفكار فى العالم الإسلامى. فجاءت الحملة الفرنسية بقيادة نابليون لوأد هذه اليقظة والقضاء عليها فى مهدها.

لكن رحيل الحملة لم يؤثر على الاستشراق الفرنسى، فى مصر، وكان تأثيره ظاهرا فى مجال التعليم وفى المشروعات المختلفة التى تمت فى عصر محمد على وأسرته. ومن بين المبادئ التى أرساها كان مبدأ إرسال البعثات العلمية إلى فرنسا.

يقول الرافعى فى كتابه «تاريخ الحركة القومية» جـ٣ ص ٤٥٢: «لو تأملت مليا فى العصر الذى نشأت فيه هذه الفكرة، واختلجت فى نفس محمد على لعجبت لعبقريته كيف أنبتت هذا المشروع. ففى ذلك العصر لم يفكر حاكم «شرقى» ولا حكومة شرقية فى إيفاد مثل هذه البعثات»، ويسخر الأستاذ شاكر من الرافعى ويصفه بالمؤرخ المدجن ثم يقول: إن فكرة البعثات العلمية «لم تكن نابعة من عقل هذا الجندى الجاهل «محمد على»، بل كانت نابعة من عقول تخطط لأهداف بعيدة المدى، يقصد المستشرق «جومار» الذى بنى مشروعه على شباب غض يبقون فى فرنسا سنوات تطول أو تقصر يكونون

أشد استجابة على اعتياد لغة فرنسا وتقاليدها، فإذا عادوا إلى مصر كانوا حزبا لفرنسا».

وعن قصة إنشاء «مدرسة الألسن» سنة ١٨٣٦م يقول الأستاذ شاكر إنها ليست من فكرة الطهطاوى ولا من بنات عبقريته، لكنها ثمرة من ثمار «الاستشراق» ودهاته الذين احتضنوه وربوه وغذوه ونشأوه مدة إقامته فى باريس. وكان دوره عن طريق «مدرسة الألسن» فعالا فى احداث صدع فى ثقافة الأمة فقسمها إلى شطرين متباينين «الأزهر» فى ناحية و«مدرسة الألسن» فى ناحية.

وكذلك حقق رفاعة لدهاة الاستشراق «أهم ما يتوقون إليه، من وأد «اليقظة» الواحدة المتماسكة التى كان الأزهر مركزها منذ عهد البغدادى والزبيدى والجبرتى الكبير فى وقت كان محمد على الجاهل يحطم أجنحة الأزهر، ويدبر كل مكيدة لإسقاط هيبته وهيبة مشايخه ويعزلهم عن جمهور الأمة عزلا بين قضبان من الحديد. ومرت الأيام والسنون، وهذا الصدع يتفاقم حتى انتهينا إلى ما نحن عليه من الانقسام والتفريق، وذهبت «الثقافة المتكاملة» فى دار الإسلام فى مصر أدراج الرياح.

بعد ذلك جاء الاحتلال الإنجليزى سنة ١٨٨٢ وبدأ التنافس بين الاستشراق الإنجليزى والفرنسى، رأى الاستشراق الإنجليزى أن يبدأ فى تكوين «حزب» قوى يناصره عن طريق التعليم فأسند أمره إلى قسيس مبشر، عات، خبيث هو «دنلوب».

ووضع دنلوب أسس «التفريغ» الكامل لطلبة المدارس المصرية أى تفريغ الطلبة من ماضيها المتدفق فى دمائها مرتبطا بالعربية والإسلام ومهد لملئه بماض آخر بائد فى القدم والغموض لم يبق من ثقافته شىء البتة، ليجعل طلبة المدارس فى حيرة بين انتماءين: بين الانتماء إلى الثقافة العربية الإسلامية، بين الانتماء للفرعونية التى بادت وبادت ثقافتها ولم يبق منها إلا أطلال من

الحجارة مهما بلغت فى العظمة والجلال، فهى فارغة من ثقافة حية تتدفق فى القلوب والعقول والألسنة، إنما هى آثار لا تغنى شيئا ولا تؤتى ثمرة (ص ١٤٩).

لكن الكنيسة القبطية المصرية ورجالها قاوموا محاولات التغريب، ورفضوا رفضا قاطعا التعاون مع المستشرقين سواء كانوا من الفرنسيين أو الإنجليز، وكما يقول الأستاذ شاكر:

«بيد أن الكنيسة القبطية أعرضت عنهم وعن اغرائهم لسبب بينه لنا المستشرق الإنجليزى «ادوارد لين» فى كتابه «المصريون المحدثون، شمائلهم وعاداتهم» بعد جلاء الفرنسيين عن مصر بأربع وثلاثين سنة (سنة ١٨٣٤م) فقال:

ومن أكثر الخاصيات اعتبارا فى خلق الأقباط تعصبهم الشديد، وهم يكرهون المسيحيين الآخرين جميعا كراهية شديدة (يعنى المسيحيين الشماليين) تفوق كراهية المسلمين للكفار فى الإسلام، ويعتبرهم المسلمون مع ذلك أكثر المسيحيين ميلا للإسلام».

لذلك لم يستجب للمستشرقين أحد من رجال الكنيسة القبطية وأخفقوا إخفاقا كاملا (ص ١٣٣).

والواقع أن الكنيسة المصرية لعبت دورا مهما فى مقاومة التبشير وأنشأت المدارس لتعليم البنين والبنات دون تفرقة بين دين ودين، وذلك لمواجهة مدارس الإرساليات الأجنبية. وفى الوقت الذى أغلق فيه عباس المدارس تطبيقا لمقولته «إن الأمة الجاهلة أسلس قيادة» قامت مدارس الأقباط الأهلية بدور مهم فى نهضة التعليم منذ سنة ١٨٥٤م، فى عهد البابا كيرلس الرابع، الذى يعتبر أبا الإصلاح فى المحيط القبطى لما تميز به من جراءة وإقدام فى إنشاء المدارس.

من القطيعة .. إلى الحوار

وأظن الآن أنى قد قدمت عرضا وافيا لأفكار الأستاذ شاكر التى شرحها باستفاضة فى ١٦٠ صفحة فى مقدمة كتابه «المتنبى» التى سماها «رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا»، وذلك حتى أتيح للقارئ أن يتأمل معى هذه الآراء ويشارك فى تفنيدها ومناقشتها.

لقد تناول الدكتور مجدى وهبة هذه الرسالة بالتحليل والمناقشة فى بحث نشره بالإنجليزية عنوانه «غضب مرصود An Anger Observed» ودار حديثه فى هذا البحث حول استكشاف إمكانية الحوار بين الثقافة العربية والثقافة الأوروبية. وهو يقول إن شاكر لا يقبل المصالحة، يشك شكا عميقا فى التفسيرات الأجنبية. يرفض فى الواقع وجود إمكانية لفهم حقيقى خارج حوزة العالم الإسلامى ذاته، ثم يضيف قوله: «هنا نجد صوت الغضب والاستياء الأصيل بعد اثنى عشرة قرنا من المواجهة مع الغرب».

وهو يرى أن الحوار قد يكون ممكنا بين الإسلام والغرب على أساس رغبة فى المعرفة أقوى من جانب الغرب، والاعتراف الصريح بجريرة الماضى الاستعمارى، ولكى يأخذ هذا «الحوار» سمة حقيقية. فإن نموذج المسلم المثقف بالثقافة الأوروبية، شبه العلمانى مثل طه حسين أو النموذج شبه الماركسى كادوارد سعيد أو حتى ما يسمى بالنموذج الإسلامى المعتدل لم يعد ضروريا.

فتقاليد المفكر الغربى لا تسمح له بالانشغال فى حوار مثمر مع صورة منعكسة فى مرآة، حتى لو كانت هذه المرآة تعمل على تغيير (تشويه) الصورة قليلا.

لابد أن يواجه الغرب واقعا حقيقيا، أحد أشكال هذا الواقع الحقيقى هو الغضب الذى عبر عنه شاكر. لكن ما يقوله شاكر لا يلزم قبوله عند الغربين بظاهر قيمته، فقد يكون لهم تفسير مختلف تماما للحقيقة التاريخية. لكن من

المحتم عليهم أن يصطرعوا مع هذا الغضب التى يعبر عنه. هذا الغضب هو نتيجة التمسك بمعتقدات راسخة فى مواجهة ما يعتقد أنه ثقافة غربية غازية.

والسؤال الذى يطرحه المهتمون بالفكر الإسلامى من الغربيين هو: كيف يمكنهم إجراء الحوار مع الغضب. كيف نصل إلى التفاهم مع صوت يتهمك بالخبث وعدم الأمانة؟

وهنا يشير الدكتور مجدى وهبة إلى اقتراح أندريه ريموند الذى يدعو إلى أن يبدأ الحوار بالنظر إلى تبعة الماضى بشىء من التعقل والتروى، مع الاعتراف بأسباب الصراع، لكن أيضا مع التأكيد على التراث المشترك (كتراث العلوم الإغريقية. أرسطو وتبادل التأثير فى فن المعمار والتقاليد الشعرية)، لكن هذا لا يقدم عونا حقيقيا إزاء موقف يتم فيه إعادة التأكيد على الهوية القومية يربطها بعقيدة المسلمين كما يبين القرآن أنهم «خير أمة أخرجت للناس»، وإن هذه الأمة قد هوجمت من جانب المشركين أو قليلى الإيمان.

إن تجريد هذا الغضب من أسلحته يتطلب محو ذكرى الحروب الصليبية وطرد العرب من أسبانيا، وتاريخ الاستعمار الأنجلوفرنسى، ثم الاحتلال الصهيونى لفلسطين، لكن قبل كل شىء هناك حقيقة فى حين يقبل الإسلام كثيرا من التقاليد اليهودية والمسيحية فإن الكتب اليهودية والمسيحية تنكر صحة نبوءة محمد.

ومن هذه المقدمات، يستنتج الدكتور مجدى وهبة أن التنافر وعدم التصالح ليس سياسيا أو تاريخيا فقط، وإنما جاء من الخصومة العميقة بين عقيدتين مجردتين.

إن الإشارات الصادرة من الغرب عن عدم جواز الفصل بين مشكلات العالم الحديث وإلى خبرة الإنسان العادى إزاء عملية الحداثة أو ما بعد الثورة الصناعية، لا تعد استجابات صالحة لتحدى الغضب. أما شاكر نفسه فإنه يشعر بأنه مدفوع لصب جام غضبه على فكرة الحداثة ذاتها، لأنه يعتقد أن الإسلام حق، وحيث يكون الحق فلا معنى لأى شىء آخر.

فى ختام دراسة بعنوان «المخاطر التى تواجه الإسلام» (٦٢) قدم مارشال هدسن تلخيصا للتحديات والاحتياجات التى تواجه الإسلام اليوم، فقال: إنها تأتى من طبيعة «التقدم الالى» الذى يمتد من البلدان الصناعية إلى العالم فيما وراء الحدود، وهذا يؤدى إلى هدم التقاليد الثقافية والضغط على الموارد الطبيعية ثم زعزعة القيم الأخلاقية.

وفى سبيل إقامة التوازن وتفادى وقوع الفوضى، فإن الأصل الوحيد هو إشباع حاجتين من الحاجات الملحة مثل الحاجة إلى التخطيط الاجتماعى، والحاجة إلى تثقيف الجماهير بثقافة إنسانية.

في حالة الإسلام، فإن الاحتياجات أشد إلحاحا نتيجة لتصارع الرغبات بين الحداثة وتأكيد الذات بصورة حادة مشيرة فى لحظة وعى حاد بالذات لدى الإسلاميين، لكن بالنسبة لشاكر، فإن إشباع هذه الحاجات هو على وجه الدقة ما يسعى الإسلام لتحقيقه.

ويمضى الدكتور مجدى فى بحثه قائلا:

إن رسالة الإسلام كما يراها شاكر هى دعوة لتخطيط اجتماعى إسلامى وتربية إسلامية، وفوق كل هذا، فإن الإسلام هو عقيدة إيمانية، يعمل فى نطاق مجتمع إنسانى منظم فما حاجتنا إذن لاستجلاب نظم عمل من خارج هذه

---

٦٢. The Venture of Islam.

الحقيقة القائمة على الوحى؟ إن خبرة المجتمعات الإسلامية مرتبطة ارتباطا وثيقا بسلطة إسلامية، فلماذا نتطلع إلى خبرات وتجارب ليست مرتبطة بسلطة إسلامية؟ أين يوجد الخيط الرفيع إذن، بين «الحوار» ونفى الذات عن الحقيقة؟

ومن ثم يتساءل دكتور مجدى وهبة عن معنى الحوار فى هذا السياق، وعمن يكونوا أطراف الحوار، وما هى موضوعات الحوار، وهل تدخل الآليات فى هذه المناقشة. ثم يجيب «بالتأكيد، فالأمل الوحيد هو فى تشجيع المسلمين على فحص التراث اليهودى المسيحى بروح المعرفة كما يفعل المستشرق الأمين مع التراث الإسلامى. إن حب الاستطلاع سوف يتغلب على مشاعر الغضب فى وقت من الأوقات، وبما نتطلع إليه اليوم الذى نجد فيه دائرة معارف مسيحية بأقلام مسلمين».

ويختتم الدكتور مجدى بحثه بالإشارة إلى استطلاع أجرته مجلة (Prtisan Review) عام ١٩٥٠ بين قرائها حول «الدين والمثقفين» ونشرت المجلة إجابات مطولة كتبها مؤمنون وغير مؤمنين. وشكلت هذه الإجابات محاولة بالغة الأهمية فى إعادة تقويم التجربة الدينية بين المسيحيين واليهود فى منتصف القرن العشرين.

ودارت أسئلة المجلة حول خمسة محاور هى:

١ ـ أسباب الإحياء الدينى فى عصرنا.

٢ ـ مصداقية التجربة الدينية فى عصر العلم.

٣ ـ الاهتمام المتجدد بالأساطير وعلاقتها بالتجربة الدينية.

٥ ـ التمييز بين الإيمان الدينى (كموقف من الإنسان والحياة الإنسانية) وبين المعتقدات الرسمية التى تبثها مؤسسات السلطة الحاكمة.

ثم أنهى كلامه بالسؤال التالى:

«هل توجد إمكانية لمثل هذا الاستطلاع بين المسلمين الأصوليين الآن؟ ربما

وجب علينا أن ننتظر حتى تتلاشى موجة الغضب وتهدأ الشكوك التى تشكل الشاغل الأكبر لقلب المسلم الآن».

وتعليقا على ما ذكره الدكتور مجدى وهبة بشأن الخلاف الجذرى بين المسلمين والمسيحيين أقول إن «الحوار» المقترح لا يتطلب أبدا المساس بما هو مقدس عند أطراف الحوار، أو تنازل أحد المتحاورين عن معتقداته إرضاء للطرف الآخر، وإلا تحولت عملية الحوار إلى عملية احتواء ثقافى، وإنما المطلوب هو أن يفهم كل طرف معتقدات الطرف الآخر ويحترم حقه فى الاختلاف وفى التعبير عنه بحرية.

وإن كان الأستاذ شاكر بحكم مكانته العلمية هو أهم الغاضبين فى العالم الإسلامى فإن ظاهرة ا لغضب الإسلامى تحظى باهتمام كبير من كبار المفكرين والباحثين فى الغرب، ومن بين هؤلاء المستشرق برنارد لويس الذى تناول هذه الظاهرة فى بحث نشر أخيرا بعنوان «جذور الغضب الإسلامى»(١). يبحث فيه عن أسباب هذا الغضب ودوافعه الأساسية من التاريخ والواقع المعاش فى هذا العصر.

وكأنه يرد على دعوة الدكتور مجدى بشأن الاعتراف بجريرة الماضى الاستعمارى فيقول: «نحن فى الغرب متهمون بالانحلال الجنسى، وبالعنصرية، والإمبريالية، وبإقامة نظم الإقطاع والعبودية، وكذلك بالطغيان والاستغلال. وفيما يخص هذه التهم بل وما هو أشنع منها: فإننا لا نملك إلا أن نقر بذنبنا، ليس كأمريكيين أو غربيين بل باعتبارنا بشرا، وأعضاء فى الجنس البشرى. وبشأن أى من هذه الخطايا، لم نكن المخطئين الوحيدين فمعاملة المرأة مثلا فى الغرب، وفى العالم المسيحى عموما لم تجر دائما على

1 - The Roots of Muslim Rage, by Bernard Lewis, the Atlantic monthly, Septemer 1990.

أساس المساواة مع الرجل، بل كانت تتم بصورة قهرية أحيانا لكن هذا على أسوأ تقدير، كان أفضل كثيرا من نظام تعدد الزوجات وامتلاك الجوارى والمحظيات الذى كان يقرر مصير غالبية النساء على هذا الكوكب».

وعن العنصرية يقول برنارد لويس إن هذا المصطلح قد أصبح بلا معنى الآن وهو مثل لفظ الفاشية الذى ينسب للمعارضين المنتمين لأحزاب الدكتاتوريات الوطنية. أما نظام العبودية فهو محرم دوليا الآن باعتباره عارا على الإنسانية، وكان الغربيون أول من خرج على موقف القبول الجماعى لهذا النظام فحرموه عن طريق القانون.

الإمبريالية إذن هى: سبب الشكوى؟ وإجابة عن هذا السؤال يقول: «إن بعض الدول الغربية، وبمعنى ما الحضارة الغربية ككل مسئولة عن جريرة الاستعمار، لكن هل ينبغى لنا أن نصدق أن توسع أوروبا الغربية كان يتصف بنوع من الجنوح الأخلاقى خلت منه التجارب السابقة البريئة نسبيا كفتوحات العرب وغزوات المغول والأتراك؟».

ثم يمضى برنارد لويس فى مناقشته فيقول:

«ولكن استخدام المصطلح فى كتابات الإسلاميين الأصوليين لا يحمل فى أغلب الأحوال نفس المعنى الذى له عند نقاد الغرب. ففى كثير من هذه الكتابات يأخذ لفظ الإمبريالية مغزى دينيا واضحا. إذ يستخدم أحيانا فى شكل هجومى ليربط بين الاستعمار وبين التبشير، ويشمل الصليبيين والإمبراطوريات الاستعمارية الحديثة، وأحيانا يخرج المرء بانطباع أن جريرة الإمبريالية ليست كما يعرفها نقاد الغرب، هى هيمنة شعب على شعب آخر، أو على الأصح توزيع الأدوار فى نطاق هذه العلاقة، لكن السيء حقا وغير المقبول هو سيطرة المشركين على المؤمنين. فسيطرة المؤمنين على غير المؤمنين تعد أمرا طبيعيا وصحيحا لأن هذا يؤدي إلى الحفاظ على شرع الله ويعطى

غير المؤمنين فرصة لقبول الإيمان الصحيح.

أما أن يسيطر غير المؤمنين على المؤمنين فهو أمر غير طبيعى بل هو نوع من الكفر، لأنه يؤدى إلى فساد العقيدة الدينية والأخلاق فى المجتمع وهذا يساعدنا على فهم الاضطرابات الجارية الآن فى أماكن مختلفة مثل إريتريا الأثيوبية وكشمير الهندية وسنكيانج الصينية وكوسوفو اليوجوسلافية، حيث يعيش فى كل هذه الأماكن شعب مسلم تحكمه حكومة غير إسلامية. وهذا يوضح أيضا لماذا يطالب المتحدثون باسم الأقليات الإسلامية الجديدة فى غرب أوروبا بقدر من الحماية القانونية للإسلام لم تعد هذه المجتمعات تعطيه للمسيحية ذاتها، ولم تعطه أبدا لليهودية بل إن دول الموطن الأصلى لهؤلاء المسلمين لم توافق أبدا على تقديم مثل هذه الحماية لأية ديانة تخالف الإسلام. وفى مفهومهم فلا يوجد تناقض فى هذه المواقف فالإيمان الصحيح، القائم على آخر رسالات الوحى الإلهى، يجب حمايته من الإهانة والإساءة، أما الأديان الأخرى وهى إما باطلة أو ناقصة فليس لها الحق فى مثل هذه الحماية».

وشرح أسباب التحول ضد العرب بقوله:

«لقد تحول الإعجاب بالغرب وتقليده عند كثير من المسلمين إلى عداء ورفض، وهذا المزاج يرجع فى جانب إلى شعور بالإذلال - نوع من الوعى المتنامى بين ورثة حضارة قديمة ظلت تسيطر زمنا طويلا، ومن ثم كان كفاح الأصوليين ضد العلمانية والحداثة. والحرب ضد العلمانية واعية مفهومة فهناك أدبيات كثيرة ترفض العلمانية على اعتبار أنها قوة وثنية شريرة جديدة، أما الحرب ضد الحداثة فليست واعية ولا مفهومة، وموجهة ضد عمليات التغيير كلها».

وينتهى برنارد لويس فى تحليله لظاهرة الغضب الإسلامى إلى القول بأنها ليست سوى تعبير عن صراع حضارى «فنحن نواجه مزاجا وحركة مفارقة جدا

لكل مستويات المسائل والسياسات بل وحتى الحكومات التى تلاحقها ولا يقل هذا الأمر شيئا عن صراع الحضارات وهو يتمثل فى رد فعل ربما لا عقلانى لكنه بالتأكيد رد فعل تاريخى من خصم قديم معادى لتراثنا اليهودى المسيحى ولحاضرنا العلمانى ورافض لانتشارهما معا على مستوى العالم كله. ومن المهم أن نحسم أمرنا فلا نسمح من جانبنا بالاستجابة للاستفزاز والقيام برد فعل تاريخى أو لا عقلانى مماثل».

وبعد هذا التحذير الذى وجهه برنارد لويس لأبناء قومه من الغرب يعود ليقول ليس كل الأفكار المستوردة من الغرب واجهت رفضا فقد أخذ أشد الأصوليين راديكالية أفكارا غربية ودون الاعتراف بمصدرها فقد أخذوا فكرة الحرية السياسية، وما يرتبط بها من ممارسات أخرى كالتمثيل الشبابى والانتخابات، والحكومة الدستورية حتى الجمهورية الإسلامية فى إيران لها دستور مكتوب ومجلس تشريعى منتخب وأسقفية يقصد مجلس أعلى لرجال الدين أو آيات الله اسمه الحوذة، وأن هذه الأفكار والممارسات كما يقول برنارد لويس، ليس لها أصل فى التعاليم الإسلامية وليست لها سوابق فى التاريخ الإسلامى.

«إن الحركة التى تسمى بالأصولية ليست هى التقليد الإسلامى الوحيد، فهناك حركات أخرى أكثر تسامحا وانفتاحا، وهى التى أوحت فى الماضى بمنجزات الحضارة الإسلامية ونحن نأمل فى أن يسود هذا التقليد ويتغلب فى يوم ما ولكن حتى يتم ذلك فهناك نضال شاق لا يستطيع الغرب فيه أن يفعل شيئا، بل إن أية محاولة من جانبه قد تسبب ضررا لأن هذه أمور ينبغى أن يقررها المسلمون فيما بينهم، وفى الوقت نفسه علينا أن نحاذر من جميع النواحى حتى نتجنب مخاطر فترة جديدة من الحروب الدينية، التى قد تنشأ من تفاقم الخلافات وإحياء الأحقاد القديمة».

ومن أجل هذه الغاية يدعو برنارد لويس لإعطاء تقدير أكثر للثقافة الأخرى الدينية والسياسية عن طريق دراسة تاريخ وآداب هذه الثقافة الإسلامية، وفى الوقت نفسه يدعو المسلمين لدراسة التراث اليهودى المسيحى وأن يتفهموا ويحترموا رؤية الغرب للعلاقة بين الدين والسياسة بصفة خاصة حتى لو لم يختاروا هذه الرؤية لأنفسهم.

وفى سبيل تقديم وصف دقيق لهذه العلاقة يقتبس برنارد لويس فقرة من خطاب ألقاه الرئيس الأمريكى جون تيلر بتاريخ ١٠ يونيو ١٨٤٣م، عبر فيه تعبيرا بليغا منبئا عن مبدأ الحرية الدينية فقال:

«أقدمت الولايات المتحدة على تجربة عظيمة ونبيلة يعتقد البعض أنها مخاطرة غير مسبوقة فى التاريخ، هى تجربة الفصل التاريخى بين للكنيسة والدولة، فلا تقوم بيننا مؤسسة دينية بحكم القانون، لقد تحرر الضمير من كل القيود والكوابح، وأصبح مباحا لكل إنسان أن يعبد خالقه وفقا لما تمليه عليه حكمته الخاصة، فلا تفرض ضريبة لإقامة نظام سلطوى، ولا يبنى على حكم الإنسان غير المعصوم قانون صحيح الإيمان، فأتباع محمد لو قدر لأحد منهم أن يأتى إلينا فسوف يتمتع بكل ما يكفله له الدستور من حق ممارسة العبادة وفقا لتعاليم القرآن، أما الهندى الشرقى فيمكنه أن يبنى معبداً لبراهما إذا ارتضى ذلك. هذه هى روح التسامح التى تقوم بغرسها مؤسساتنا السياسية، فالعبرى المضطهد والمهان فى مناطق أخرى من العالم له أن يحتل مسكنه بيننا دون خوف من أحد، تحت رعاية الحكومة التى سوف تقوم بالدفاع عنه وحمايته. وهذه هى التجربة العظيمة التى شرعنا فيها وها هى تأتى ثمارها الحلوة، وبدونها سوف يكون نظامنا ناقصا».

«إن جسم الإنسان قد يتعرض للقهر والتهديد، ومع ذلك فقد ينجو، أما عقل الإنسان إذا كبلته القيود فإن طاقاته تتحلل وملكاته تتلاشى، ولا يتبقى

منه إلا ما هو أرضي، فلابد أن يظل العقل طليقا كالنور والهواء».

ومن هذا يتبين أن أمريكا كانت هي البادئة بفصل الكنيسة عن الدولة فصلا تاما، أي بتقرير الحرية الدينية لجميع من تظلهم هذه الدولة من البشر. وبعد قليل أخذ هذا المبدأ طريقه إلى كثير من من دول أوروبا. وكان تقرير هذا الأمر هو بداية الانطلاق والتقدم في مجالات العلوم والفنون والسياسة والاقتصاد حتى وصلوا إلى أقصى درجات التقدم والرفاهية. وإن كان مبدأ الحرية الدينية يفسر سر تقدم الغرب، فإنه كاف بنفس الدرجة لتفسير سر تخلف الشرق وتقهقر الحضارة العربية الإسلامية بعد أن بلغت ذروة من ذرى التقدم والانفتاح الفكرى والإنساني.

وهذا ما يؤكده الدكتور الطاهر أحمد مكى في مناقشة لآراء الأستاذ محمود محمد شاكر(١) حيث يقول:

«ومع التأمل الطويل والتعمق في تاريخنا وجدنا أن الدولة الإسلامية فقدت مقوماتها الأساسية، وانتهت إلى العجز الذى نعيشه حين انهار فيها هذان العنصران: احترام كرامة الإنسان، والاكتفاء الاقتصادى. كان فيها طغاة على امتداد أرضها وعمق تاريخها، يقتلون من يشاءون حيث يشاءون، وحين كان هناك من يقف في وجوههم ويردهم عن طغيانهم كان الأمل يزدهر، والدولة تنتعش وحين كثر عددهم (عدد الطغاة) وضعفت المواجهة أو انعدمت ساء حالنا وانتهى إلى ما نحن فيه».

وبعد أن يذكر الدكتور مكى بعض وجوه الفساد في حياتنا الفكرية والدينية والاجتماعية والعلمية يقول:

«إن فساد الحياة الأدبية يا عالمنا الجليل، وهى فاسدة حتى النخاع، يعود

---

١ ـ حول كتاب «رسالة في الطريق إلي ثقافتنا» (الهلال ـ ديسمبر ١٩٧٨).

إلى أسباب كثيرة، ليس من بينها التبشير أو الاستعمار أو الاستشراق، وإنما تعود فى أساسها إلى أن حياتنا فاسدة، والأدب صدى لها، ولا يستقيم الظل والعود أعوج».

وهذا يقودنا إلى مشكلة السلطة فى العالم العربى الإسلامى. فالأستاذ شاكر يرى كما أوضح الدكتور مجدى أن خبرة المجتمعات الإسلامية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالسلطة الإسلامية، فلماذا نتطلع إلى خبرات ليست مرتبطة بسلطة إسلامية؟ والسؤال الذى أطرحه هنا: هل كانت هذه السلطة الإسلامية تعبيرا حقيقيا عن الثقافة الإسلامية التى تستمد قانونها الأخلاقى من عقيدة الإسلام كما يحددها القرآن الكريم؟

يشير برنارد لويس فى بحثه إلى أن من بين الأسباب التى تثير كراهية المسلمين لأمريكا هى تدعيمها ومساندتها لحكام قبليين وحكومات رجعية وديكتاتورية لا تعبر عن مصالح شعوبها. هذا عن حكومات عصرنا.. فماذا عن تراث السلطة الإسلامية الذى يتمسك به شاكر وكثير من الأصوليين؟ ماذا يقول التاريخ عن هذه الممارسة وفى أى اتجاه سارت؟ مرجعنا هو كتاب الدكتور جمال حمدان «العالم الإسلامى المعاصر» الصادر فى القاهرة عام ١٩٧١م:

إذ يقول جمال حمدان: «إن أغلب الفرق الدينية والشيع والطوائف التى تكاثرت فجأة فى صدر الإسلام وما بعده بدأت أصلا على شكل أحزاب سياسية وصراعات على السلطة والحكم. وفى العصر الحديث ظل الدين أداة ميسورة للسياسة تستغله القوة لتشريع وجودها غير الشرعى مرة ولتبرير مظاهرها وابتزازها مرة أخرى.. فمنذ البداية استغل الاستعمار الدينى التركى الخلافة مطية وواجهة للشرعية، وباسم الدين نجح فى فرض استعماره الغاشم على المسلمين، وعلى أساس النظام الذى ابتدعه لم ينجح إلا فى أن يفاقم

مشكلة الطائفية وبلورها فى العالم العربى» (ص ١٢٥ و١٢٦)(٧).

وقد بدأ اقتحام هذه المشكلة من جانب الأصوليين المسلمين، ولا أدل على ذلك مما كتبه الشيخ محمد الغزالى فى كتابه المهم «أزمة الشورى» إذ كتب فى فصل بعنوان «الانتخابات بدعة» يقول «كثيرا ما رمقت المعارك الداخلية فى تاريخنا الإسلامى ثم حدثت نفسى: ماذا لو أن النزاع بين على ومعاوية تم البت فيه فى استفتاء عام، بدلا من إراقة الدماء.

ولو سلمنا بأن الأسرة الأموية تمثل حزبا سياسيا له مبادئ معينة، فماذا علينا لو تركت آل البيت يكونون حزبا آخر يصل إلى الحكم بانتخاب صحيح. أو يحرم منه بانتخاب صحيح.

قال لى متعالم كبير: إن الانتخابات بدعة.

قلت له: وسفك الدماء واستباحة الحرمات هو السنة.

قال: إن الغوغاء لا رأى لهم.

قلت: ألم يكن هؤلاء الغوغاء هم سواد الجيوش المقاتلة مع هذا أو ذاك. انقبلهم مقاتلين ولا نقلبهم ناخبين.

إننى باسم الإسلام، أرفض الأخطاء التى وقع فيها «حكامنا القدامى والمحدثون.. ليس لأحد من أولئك حصانة تجعله فوق النقد.. الذى أعلمه من دينى أن محمدا عليه الصلاة والسلام بعث رحمة للعالمين.. وأن الأمويين والعباسيين والعثمانيين وغيرهم يقتربون منه أو يبتعدون عنه بمقدار وفائهم لله، أو غدرهم لوحيه العظيم».

وتقاليد الحكم خلال هذه العصور هى كأى موروثات أخرى، ينظر إليها على ضوء الإسلام، ولا ينظر للإسلام على ضوئها.

ونظام الانتخابات كنظام الامتحان أجدى المقاييس بالإثبات والإبقاء وإن كان كلاهما يخيف.. وقد سمعت كثيرين يحتقرون رأى العامة، ونظرت إلى ما

يقدمون من بديل فلم أجد شيئا.

ما رأيك فى متحدثين عن الإسلام يستكينون فى ظل أحقر استبداد، فإذ حدثتهم عن عمود الشورى فى الإسلام قال ذلك رأى الرعاع والأمر لأهل الحل والعقد لا الرعاع.

كيف يوجد هؤلاء المأمولون المنشودون المسلمون من أهل الحل والعقد، وإذا كان اختيارهم للحاكم فالأمر إذن كما قال أبو الطيب المتنبى: فيك الخصام وأنت الخصم والحكم.

وإذا كان لجمهور الأمة، فلابد من الانتخابات.

وقد تساءل الأستاذ أحمد بهجت فى تعقيبه على هذه الفقرات: هل نفهم من كلام الشيخ محمد الغزالى أنه يحبذ الأسلوب الغربى فى الحكم. وفى اليوم التالى كتب فى «صندوق الدنيا» يقول:

«يرى الشيخ محمد الغزالى فى كتابه «أزمة الشورى» أن الاستبداد السياسى ليس عصيانا جزئيا لتعاليم الإسلام، وليس قتلا لشرائع فرعية فيه، إنما هو إفلات من مجاله كله ودمار على عقيدته.

إن كلمة التوحيد تعنى إفراد الله بالعبودية، وتعنى احترام حقوق الإنسان وكرامة الشعوب أيضا.

وهذا هو الفهم اللائق بالتوحيد، لأن الله تبارك وتعالى خلق الناس جميعا أبيضهم وأسودهم وجعل معيار الفضل بينهم هو التقوى والقول بأن الإسلام أقر الشورى فى نظام الحكم، وأعفى الحاكم من نتائجها كلام باطل، وهو يقع على ألسنة لم تحسن دراسة الإسلام ولم تحسن فهم تاريخه.

والشورى لا علاقة لها بالعقائد والعبادات الحلال والحرام. وهذا أمر ليس مجاله، وهذا أمر معلوم لدارس الفقه.. إنها بالاجتهاد لا مكان لها مع النص.

رغم ذلك فإن هناك من يرفض أن تكون الأمة مصدر السلطات.. لأن

الحاكمية لله لا للشعب، وهذا لعب بالألفاظ أو جهل بمعانى التشريع.. لأن مجال الشورى هو الشئون المدنية والدنيوية والحضارية العادية.. ولا علاقة لها بتشريع الله وأحكامه. إن الأوضاع السياسية للمسلمين لن تنصلح إذا ظل الدين فى وعيهم يهتم بفقه الحيض والنفاث، ولا يكترث لفقه المال والحكم.

لقد أمر الله بالشورى، وكان أمره عاما مطلقا لنبيه صلى الله عليه وسلم «وشاورهم فى الأمر» ولم يحدد الحق سبحانه وتعالى كيف تكون الشورى، ولم يحدد ضماناتها.. وترك هذه الأمور كلها للمسلمين لتحديدها حسب زمانهم وأحوالهم.. وقد وضعت الديمقراطيات الغربية ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة، فلماذا لا ننقل عنهم ما يسد النقص الناشئ عن جمودنا الفقهى فى موضوع الحكم والشورى؟ لقد أغلقنا باب الاجتهاد قرابة ألف عام، فإذا سبقنا غيرنا فى شئون إنسانية مطلقة، فلا معنى لاستكبارنا عن الإفادة منه، ولا معنى للخوف من ذهاب شخصيتنا.. لأن الاقتباس والنقل يقع فى خدمة مبادئ إسلامية مقرة عندنا ابتداء.. ولا يعنى هذا خروجا على خطنا العتيد، ولا يعنى أننا ارتضينا أهدافا أخرى.

ولئن كنا نحاول تحصين الشورى بضمانات لمنع الطغيان، فلحساب من نرفض هذه الضمانات لحساب الله أم لحساب الفساد السياسى المتوطن فى أكثر من قطر».

لقد نقلت ما كتبه الأستاذ أحمد بهجت بـ«الأهرام»(١) حيث أشاد بهذه الرأى الجديد فى مسألة السلطة والحكم. وبحكم مكانة الأستاذ محمد الغزالى العلمية والدينية فإن هذا الكلام يعد أقوى وأوضح بيان فى إباحة الأخذ والاعتماد على ما وضعته الديمقراطية الغربية من ضوابط محترمة للحياة

---

١ ـ الأهرام ـ ١ و ٢ نوفمبر سنة ١٩٩٠.

السياسية الصحيحة. وهو رد حاسم على دعاة الرفض والمقاطعة للنظم الغربية وهؤلاء يعملون لحماية مصالحهم الطبقبة والانتهازية فى السلطة والحكم. كما أن دعوة الشيخ الغزالى تأتى لتعزز ضرورة الحوار بيننا وبين الغرب دون تعال أو خوف، بل على أساس الفهم والاحترام المتبادل.

وقد كتب الأستاذ أحمد عبد المعطى حجازى بـ«الأهرام» (١٩٨٩/٦/٢٨) تحت عنوان «مقدمات عربية للثورة الفرنسية» عن ذكرى قيام الثورة الفرنسية يقول:

«لقد كان أكثر مؤرخينا وكتابنا يعتبرونه لسنوات خلت بداية، تاريخنا الحديث وفاتحة للنهضة التى انتشلنا من عصور الانحطاط، ووضعتنا على أعتاب التقدم، بينما يرى الآن كتاب آخرون أن النهضة كانت قد بدأت فى مصر المنكوبة بالأتراك والمماليك قبل أن ينقض هذا «الفتى الصليبى المحترق المبير - أى صانع البوار! نابليون بغتة على دار الإسلام فى مصر، كما يقول الأستاذ محمود شاكر فى كتابه الأخير «رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا».

وهناك من يطرح المسألة ذاتها طرحا مباشرا يتعلق بالحاضر لا بالماضى فيتحدث عن علاقتنا بفرنسا وأوربا الآن ناظرا إليها بذات المنظار، فالأوربيون صليبيون وهدفهم الرئيسى هو القضاء على الإسلام والمسلمين. وهكذا نجد أن ما يحسبه البعض من ذكريات الماضى ومسائل التاريخ هو قضية الحاضر والمستقبل لأنه قضية علاقتنا بالعالم وبالآخرين، وهذا وجه من وجوه علاقتنا بأنفسنا، لأن من يرى غيره على حقيقته يرى نفسه على حقيقتها، ومن يزيف صورة غيره يزيف صورة نفسه فى الوقت ذاته والذى ينكر أثر الغير فى نفسه ينكر أثره فى غيره».

وهذا حق، فلا فائدة من الرفض والإنكار لفضل الغير إلا دفع الغير لإنكار فضلنا، وعندئذ تستحكم القطيعة وتتفاقم الخلافات ولا يبقى أمامنا إلا

الدخول فى حرب دينية جديدة.. وهذا الأمر ليس فى مصلحتنا أبدا بحكم التطور التكنولوجى فى الغرب وامتلاكه لإمكانيات علمية وقتالية ساحقة لا نملك إزاءها شيئا.

وهذا يجعل دعوة الحوار ضرورة حياة ووجود وعمار وتقدم وهذه الآراء التى أشرنا إليها تؤكد أهمية فتح باب الاجتهاد وتوسيع الحوار عن طريق اقتباس ما ينفعنا من نظمهم وعلومهم، بل إن الأستاذ شاكر نفسه(١) أصبح يضم صوته الآن لدعاة الحوار وتدعيمه من أجل مزيد من الفهم والتفاهم ومن أجل الوصول إلى تعاون مشترك فى سبيل التنمية والعدل والسلام العالمى.

ويقول إن الحوار ضرورى حتى لو بقى الناس مختلفين، وهذا كلام جميل ويسعدنى أن أكون أول من سمعه وأول من يعلنه فى هذا الكتاب.

وطالما أن الخلاف ينشأ حول المفاهيم الدينية، فلابد أن ينشط حوار الأديان، ليس بين الإسلام والمسيحية واليهودية فقط بل بين الأديان الكبرى جميعا بما فيها البوذية والهندوكية. فهذه أديان تعتنقها شعوب كثيرة العدد ويثور بسببها مشكلات مع المسيحيين والمسلمين.

إن صنع السلام فيه تجربة عظيمة يتطلع إليها كل البشر ولابد من التفاهم بين أصحاب الأديان جميعا حتى يمكن القضاء على أسباب وبذور الشقاق بينهم.. إن الفهم والاحترام المتبادل كفيلان بتسوية خلافات كثيرة، ولابد من طليعة فكرية مثقفة ومخلصة لتقود هذا الحوار، وتضع شروطه وحدوده حتى يثمر ثمارا حسنة.. وطوبى لصناعى السلام لأنهم أبناء الله يدعون.. هذا قول المسيح.. فهل ننصت إليه.

كذلك هناك تجارب كثيرة تمت على طريق الحوار بين الأديان، يمكن

---

١ ـ جاء هذا الكلام فى حديث دار بيننا فى إحدى زياراتى له سنة ١٩٩٣م.

الاستفادة منها.. وقد سجل الدكتور وليم سليمان مسيرة هذه التجارب ونتائجها فى كتابه المهم «الحوار بين الأديان» المنشور فى القاهرة ١٩٧٦.. وقد يكون من المفيد أيضا الرجوع إلى كتاب «ندوة الحوار بين الأديان» الذى أصدره مكتب الاتصال بالجاهيرية الليبية (١٩٨١)، وفيه رصد لتجربة الحوار الدينى بين مجموعة من الباحثين المسيحيين الغربيين وبين مجموعة من المفكرين العرب المسلمين التى عقدت فى طرابلس سنة ١٩٧٦ وحضر بعض جلساتها العقيد معمر القذافى قائد الثورة الليبية.

لقد قدمت هذه التجارب عطاءا مهما فى هذا المجال، جدير بأن نعيد تقويمه ونواصله على أوسع نطاق، وهذا أمر ضرورى حتى نركز على الإيجابيات ونتجنب السلبيات.

وعلينا أن نفهم منذ البداية أن غاية الحوار المطلوب ليست إزالة الخلافات الموجودة فى الكتب المقدسة أو تصفية بعض الأديان لصالح دين معين، فالحوار يقوم أساسا على الاعتراف بحق الغير فى الاختلاف والاحتفاظ بوجهة نظره المختلفة، وإنما البحث يكون فى إزالة سوء الفهم والشك المتبادل بين أصحاب الأديان، وإيجاد السبل المشتركة للتعاون من أجل الخير المشترك الذى هو غاية الأديان جميعا.

ويهمنى فى هذا السياق أن أتوقف بعض الوقت عند مداخلة العقيد معمر القذافى لعدة أسباب:

(١) إن العقيد القذافى قائد ثورة عربى وهو مسئول بحكم موقعه عن قيادة عملية التحول السياسى والاجتماعى التى تشهدها ليبيا منذ أوائل السبعينيات. وقد أسهم القذافى بدور مهم فى تحريك الغضب الإسلامى وتوجيهه نحو الغرب المسيحى ونحو أمريكا بصفة خاصة، وذلك عن طريق أسلوبه فى التربية العقائدية والتحريض الثورى.

(٢) إن العقيد القذافى يربط الحوار هنا بنظريته فى بناء دولة اشتراكية عادلة على أساس من العقيدة الإسلامية، وأشهد أنى عشت فى بنغازى ست سنوات، ولمست عن قرب جدية المحاولات التى تبذل لتحقيق هذه الغاية، وتأكدت من نظرة المساواة فى المعاملة بين الجميع دون تفرقة بسبب اللون أو الجنس أو الدين.

(٣) فى هذه المداخلة عبر العقيد القذافى فى بساطة ووضوح عن جوانب الاتفاق والاختلاف بين الأديان فقال:

«أما بين مؤمن وآخر فليس هناك شىء اسمه جهاد.. إن الخطأ هنا فى اعتقاد المسلمين وليس فى القرآن.. والقرآن لا يوجد فيه إطلاقا شىء اسمه الجهاد ضد أهل الكتاب، وإنما القرآن يدعو إلى محاورة أهل الكتاب باعتبارهم وإيانا مؤمنين بالله ويجب محاورتهم بالحسنى.. «وجادلهم بالتى هى أحسن».. و«تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم». إن القرآن يدعو المؤمنين به إلى استمرار الجدل والحوار مع أهل الكتاب الآخرين.

والمقصود هنا النصارى واليهود.. كما أنه يقول إن النصارى هم أقرب إليكم من اليهود.. وهذه آية واضحة «ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى».

«أما عن الجانب المسيحى فنحن لا نشك بما أنزله الله سبحانه وتعالى على عيسى بن مريم.. كما لا نشك إطلاقا بما قاله عيسى نفسه ولكن كما فى الجانب الإسلامى حيث توجد أحاديث نبوية صحيحة وأخرى غير صحيحة، كذلك يوجد فى الجانب المسيحى ما كتب بعد ذلك على لسان المسيح أو بعده، بعضه صحيح وبعضه الآخر مشكوك فيه.» (ص ٧١).

ثم يصل إلى نقطة الخصام بين المسلمين والمسيحيين قائلا:

«إن هناك إنكارا لنبوة محمد، وهذا جهل وخطأ وذنب كبير ينبغى أن يزول

الآن بعد أن وصلت البشرية إلى هذا المستوى وبعد أن استطعنا نحن المسلمين والمسيحيين أن نجلس جنبا إلى جنب ونتحاور» (ص ٧٥).

أما كيف يزول هذا الخطأ فإن العقيد القذافي طالب «بضرورة البحث عن النسخة الأصلية للتوراة أو الإنجيل حتى تنتهي المشكلات فيما بيننا».

هذا الكلام يحتوي على نية حسنة لكنه أيضا يتضمن تشكيكا في صحة التوراة والإنجيل لا يقبله اليهود أو المسيحيون. ومع ذلك فالأجدى أن نناقشه بالعقل والمنطق في سياق هذا الحوار المطلوب ولنبدأ بالسؤال التالي:

أولا: أين توجد هذه النسخة الأصلية للتوراة والإنجيل؟ ومن يملك هذه النسخة المزعومة؟ ولماذا لم يطبعها وينشرها بين الناس؟

ثانيا: أما القول بإعادة كتابة الإنجيل والتوراة لكي تتوافق مع ما يقوله القرآن حتى في هذه الجزئية بالذات فهو مطلب غير عملي ولا يقبله اليهود أو المسيحيون لأنهم يؤمنون إيمانا راسخا بأن النصوص التي لديهم نصوص صحيحة ومقدسة، ولا يملك أحد المساس بها. لكن السؤال الأهم هو:

هل اتفاق النصوص ضروري للحوار والتفاهم؟

إن اليهود لا يعترفون بالمسيح ولا بالمسيحية، والمسحيون حسب الإنجيل يؤمنون بأن اليهودية انتهت باكتمال النبوات.. ومع ذلك فإن وجود هذا الاختلاف الجذري لم يمنع قيام التفاهم بين اليهود والمسيحيين في الغرب.

وهل اتفاق النصوص يؤدي إلى الوفاق والتعاون بالضرورة؟

إن المذاهب المسيحية العديدة وأهمها الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت يؤمنون جميعا بهذا الإنجيل الذي بين أيدينا ويقيمون معتقداتهم على أساسه. ورغم اتفاقهم على هذا النص الواحد الوحيد فإنهم لم يتفقوا على تفسير واحد، وبقيت هذه المذاهب تتصارع وتتناحر مئات السنين حتى وصلوا أخيرا إلى الحوار وإلى التفاهم على أساس احترام كل طرف لعقيدة الآخر.

والمشكل قائم بين المسلمين أنفسهم أيضا: بين الشيعة والسنة مثلا، فرغم أنهم يحتكمون إلى نص واحد وهو القرآن، فلم يتفقوا على تفسير واحد فى مسألة «النبوة بين محمد وعلى» حتى الآن.

إن فتح باب التشكيك فى الكتب المقدسة خطر لا يهدد اليهود والمسيحيين فقط، بل سوف يمتد إلى المسلمين أيضا.

فها هو الدكتور محمد أركون يدعو إلى إعادة توثيق القرآن، وذلك فى كتابه «تاريخية الفكر العربى الإسلامى» (منشورات مركز الإنماء القومى - بيروت ١٩٨٦).

وأنا أنقل هنا من كتاب المفكر الإسلامى الكبير الدكتور عبد العزيز كامل الذى نشرته «العربى» (يناير ١٩٨٩) بعنوان «الإسلام والعروبة فى عالم متغير» (ص ٢٩١) يقول الدكتور عبد العزيز كامل:

ثم لننتظر ما يقول (محمد أركون)عن القرآن وكيفية جمعه وإعادة قراءته.

«راح الخليفة الثالث عثمان (أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبى) يتخذ قرارا نهائيا بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقا والشهادات الشفهية التى أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول. أدى هذا التجميع عام ٦٥٦م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائيا بصفته المصحف الحقيقى لكل كلام الله كما كان قد أوحى إلى محمد (صلى الله عليه سلم). رفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات الأخرى التى تريد تأكيد نفسها (مصداقيتها) مما أدى إلى استحالة أى تعديل ممكن للنص المشكل فى ظل عثمان». (ص ٢٨٨)

ثم دعا (د. محمد أركون) إلى مراجعة نقدية للنص القرآنى وإعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد رسخها التراث المنقول جذريا. هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التى أتيح لها أن تصلنا، سواء كانت

ذات أصل شيعى أم خارجى أم سُنى. هكذا نتجنب كل حذف تيولوجى لطرف ضد آخر. المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة. بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التى اكتشفت أخيرا» (ص ٢٩٠ و٢٩١).

أما عن النواحى التطبيقية فى الشريعة فقد ذكر عن القرآن والحديث النبوى والإجماع والقياس «إن هذه المبادئ الأربعة غير قابلة للتطبيق» (ص ٩٢٧) ونقد تطبيقها واحدا بعد الآخر (٢٩٧ و٢٩٨).

وهنا يتساءل عبد العزيز كامل: بناء للغد أم هدم للماضى؟

ثم يجيب: «أرانى فى حدود المساحة المتاحة مضطرا إلى الوقوف، فهنا علمنة تراجع النص القرآنى، والحديث النبوى، والخلافة الراشدة، وأصول الفقه والتشريع وتصرح باستحالة التطبيق، وتضيق أو تتلاشى معها مساحة «المقدس»».

ومن قبلها رأينا تجديدا، ومن قبله ـ ومعه ـ اجتهادا يدعو إليه الإسلام، كما رأينا التطور التاريخى للعلاقة بين الدين والدولة فى العالمين الغربى والإسلامى، ورأينا الفجوة الحضارية التى علينا أن نعبرها، فهل يكون العبور بأن تتجه الجهود إلى بناء الغد؟ أم إلى هدم الماضى والوصول بالمراجعة حتى إلى نص القرآن الكريم ليصنع «بعض علمائنا» نصا قرآنيا جديدا؟!

من الممكن أن نستفيد من مناهج العلوم الحديثة، وهذا واجب ومسئولية، وأن نكون على صلة بها وحوار معها، ولكن هذا لا يعنى ـ بحال ـ أن ندخل بكل مقدساتنا معامل هذه العلوم فكا وتركيبا، وأن نهدر جهود أجيال من العلماء، تعرضت أعمالهم للجرح والتعديل واستطاعت أن تؤكد مصداقيتها عبر الأجيال.

وإذا كان كل جيل باسم «العلمنة» يبدأ بالشك وإعادة التقويم لكل ما سبق بذله من جهد، فمتى وكيف يكون البناء بناء الفرد والمجتمع والحضارة معا؟

ولعلنا نصل إلى كلمة سواء تتجه بها الجهود إلى الإضافة، واستكمال ما نحتاج إليه فى مجتمعاتنا المتخلفة، بدلا من هدم ما بقى لدينا من ركائز لم تكن فى حياتنا إلا داعية إلى الخير والتقدم».

انتهى كلام الدكتور عبد العزيز كامل ونعود الآن إلى سؤال العقيد معمر القذافى الخاص بموقف المسيحيين من نبوءة محمد. وقد أجاب عليه الباحث الكاثوليكى الان موريس بورمانس بقوله:

«المسيحيون والمسلمون من غير شك يختلفون فى مقاييسهم للنظر فى النبوة الكاملة النهائية، فيرى المسيحيون أن كمال النبوة قد تحقق فى يسوع المسيح، غير أنهم يعتقدون أن روح النبوة لا يزال يظهر من جيل إلى جيل، أما المسلمون فيرون فى محمد خاتم الأنبياء وإن اعترفوا بأن حياة يسوع المسيح لها أبعاد خارقة للعادة تجعلها متصلة بالغيب. فالحوار الصحيح يقتضى هنا أن يحترم كل من الطرفين رأى الطرف الآخر فى شموله وكماله، فيصبر صبرا جميلا مستودعا لله التدخلات اللازمة حتى يتصفى هذا الرأى، فيستنير ويتكامل: كما لا يحق للمسيحى أن يطلب من المسلم أن يعترف للمسيح بجميع الأوصاف التى يتصف بها.

وفى المسيحية كذلك يدعى المسلم فيما يخص محمدا ألا يطالب المسيحى بالاعتراف بجميع الأوصاف التى يتصف بها محمد فى الإسلام، أما الكتب المقدسة فيمكننا أن نأتى بنفس الملاحظة فى شأنها، وان علمنا جميعا أن المسلمين والمسيحيين يعتقدون أن كلام الله قد جاء وديعة عند الأنبياء. كنص منزل مسجل فى كتب مقدسة يجب على كل مؤمن أن يقرأها ويتأملها فيفسرها حتى يفهم من معانيها ما هو ظاهر وما هو باطن».

وواضح أن هذا الرد يحمل فى داخله الشروط الصالحة لاستمرار الحوار، على أى حال فكل التقارير المنشورة تدل على نجاح هذه الندوة التى دعا إليها العقيد القذافى فى تحقيق قدر كبير من التفاهم والمودة، مما أدى إلى عقد ندوات أخرى فى مالطة وباليرمو واليونيسكو فى باريس، أن توفر حسن النية بين البشر يستطيع أن يفعل المعجزات فى مد جسور المحبة الإنسانية والأخوة بين البشر. وبهذا نواجه الإرهاب الذى يهدد بنشر الفوضى والخراب فى جميع المجتمعات العربية وغير العربية.

هذا عن حوار السبعينات الذى كشف عن هذه الآفاق الرحبة للتفاهم. ولابد من إحياء هذا الحوار وتنشيطه الآن على أن تبدأ المبادرة من جانب دولنا العربية الإسلامية بقيادة مصر، حتى ترد على صيحة العدوان الذى أطلقها المفكر الأمريكى صمويل هنتنجتون فى كتابه «صدام الحضارات والنظام العالمى الجديد» الذى يرشح فيه الإسلام كعدو رئيسى للغرب، بعد زوال الاتحاد السوفيتى.

والأهم من ذلك أن يمتد هذا الحوار إلى داخل مجتمعاتنا العربية الإسلامية للإسهام فى بناء الثقة بين أفراد المجتمع الواحد. فأزمة هذه المجتمعات فى الأساس هى أزمة داخلية تتمثل فى غياب حرية الرأى وانقطاع الحوار بين التيارات الفكرية المختلفة وضعف مؤسسات المجتمع المدنى.

لقد بدأنا هذه المناقشة بدعوة الأستاذ شاكر إلى سلطة إسلامية.. وأفتى الأستاذ محمد الغزالى بأن الشورى تدخل فى باب الاجتهاد، ودعى للأخذ بنظام الأحزاب والديمقراطية الغربية تحقيقا لمصالح المسلمين.. ثم جاءت صيحة المجتمع المدنى التى أطلقها الرئيس خاتمى وحقق بها انتصاره فى الانتخابات الإيرانية الأخيرة.

وهذا تحول خطير فى مسار الثورة الإيرانية، إذ لم يعد حكم الفقيه ولا حكم رجال الدين هو الحل وإنما الديمقراطية والمجتمع المدنى.

الهوامش

(١) المحاورات الجديدة ـ الكتاب الذهبي ـ يناير ١٩٦٧.
(٢) صلاح فضل ـ «تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية».
(٣) أباطيل وأسمار ص ١٤٧.
(٤) نفس المرجع ص ١٤٨، ١٤٩.
(٥) على هامش الغفران.
(٦) بلوتولاند وقصائد أخرى ـ المقدمة.
(٧) في مقاله «الشعر في مصر» سنة ١٩٢٧م في كتابه «ساعات بين الكتب» يقول العقاد:

«ونظرت إلى العصور الحديثة بعد الإسلام فلم أعثر بشاعر واحد أنبتته مصر يذكر بين أعاظم الشعراء وتسمع له رسالة من رسالات الحياة، فكل شعرائها عرب أو مقلدون للعرب، وكل هؤلاء عالة على الأدب ونفاية ضئيلة أولى بها أن تنبذ وتهمل «كتاب رجاء النقاش» «العقاد بين اليمين واليسار» ص ٣٥١ ـ ٣٥٢.

(٨) جريدة «البلاغ» في ١٥ يونية ١٩٤٧.
(٩) على أومليل ـ الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، ص ٣ ـ ١٩٨٥.
(١٠) المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين ـ المجلد الثاني (علم الاجتماع) دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ طبعة ثانية ـ ١٩٧٥.
(١١) راجع ص ١٤ ـ ١٧ في كتاب «الخطاب التاريخي.. دراسة لمنهجية ابن خلدون».
(١٢) أوروسيوس «تاريخ العالم» تحقيق وتقويم د. عبد الرحمن بدوى ص ٢٥.
(١٣) المرجع السابق من ص ٤٦٧ ـ ٤٩٧.
(١٤) الاستغرافية الإسلامية هي علم تدوين التاريخ الإسلامي Historiography.
(١٥) د: على أومليل، الخطاب التاريخي ص ١١١ ـ ١١٢.
(١٦) كتاب الهلال ـ فبراير ١٩٦٩ ـ سبق نشره بكتاب «المؤثرات الأجنبية في

الأدب المصرى» سنة ١٩٦٣ معهد الدراسات العربية.

(١٧) سورة آل عمران.

(١٨) نفس المرجع.

(١٩) أباطيل وأسمار ص ٢١٦.

(٢٠) قاموس الكتاب المقدس ص ٥٤٥.

(٢١) راجع كتابى «ابن سينا القرن العشرين» هيئة الكتاب - سنة ١٩٨٨.

(٢٢) مسرحية «القضية» هيئة الكتاب - سنة ١٩٧٩.

(٢٣) أباطيل وأسمار ص ٤٩٩ - ٥٠٠.

(٢٤) محمد حسن عواد فى مقاله «محمود شاكر مفكرا مسلما» ضمن كتاب «دراسات عربية وإسلامية - ص ٤١٩.

(٢٥) دبرت الرجعية مؤامرة الانفصال وضربت تجربة الوحدة بين مصر وسوريا سنة ١٩٦١، ثم راحت تجند المرتزقة لضرب القوات المصرية التى دعيت لمساندة ثورة اليمن واستنزاف إمكانيات مصر من سنة ١٩٦٢ حتى سنة ١٩٦٧ تمهيدا للنكسة.

(٢٦) أباطيل وأسمار ص ٥٢٥

(٢٧) نفس المرجع السابق ص ٥٣٦

(٢٨) وسورة الأنبياء آية (٧): «وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون».

(٢٩) سورة يونس آية (٩٤): فإن كنت فى شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك».

(٣٠) تاريخ القرآن ص ٤٨ - ٤٩ (دار القلم ١٩٦٦).

(٣١) أباطيل وأسمار ص ٥٥٦. ولقد فسر الأستاذ سيد قطب هذه الآية نفسها بما يؤكد فكرة التكامل بين هذه الديانات فقال: «ولقد تمت إرادة الله فظهر هذا الدين على الدين كله. ظهر فى ذاته كدين، فما يثبت له دين آخر فى حقيقته وفى طبيعته. فأما الديانات الوثنية فليست بشىء فى هذا المجال، وأما الديانات الكتابية فهذا الدين خاتمتها، وهو الصورة الأخيرة الكاملة الشاملة منها، فهو هي، فى الصورة العليا الصالحة إلى نهاية «الزمان» (فى ظلال القرآن - مجلد ٦ - ص ٣٥٥٨ - ٦١).

(٣٢) نفس المرجع ص ٥٥١.

(٣٣) سورة الصف آية (١٤).

(٣٤) راجع مقال «الإسلام والأديان الأخرى» مجلة «الأزمنة» نوفمبر سنة ١٩٨٨.

(٣٥) فهمى هويدي «مواطنون لاذميون» ص ١٠٥.

(٣٦) «قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون.»

(٣٨) قد يفهم البعض قول الأستاذ شاكر «على ملة مبدلة من دين موسى وعيسى» على أنه تبديل للنصوص وتحريفها، وللرد على هؤلاء أسوق رأى ابن خلدون حيث يقول فى مسألة الاعتماد على التوراة: «وأما ما يقال من أن علماؤهم بدلوا مواضع من التوراة، بحسب أغراضهم فى ديانتهم، فقد قال ابن عباس، على ما نقل عن البخارى فى صحيحه أن ذلك بعيد.. وقال: معاذ الله أن تعمد أمة من الأمم إلى كتابها المنزل على نبيها فتبدله، أو ما فى معناه. قال: وإنما بدلوه وحرفوه بالتأويل، ويشهد لذلك قوله تعالى: «وعندهم التوراة فيها حكم الله» (المائدة: ٤٣)، ولو بدلوا ألفاظها لم تكن التوراة التى فيها حكم الله. وما وقع فى القرآن الكريم من نسبة التحريف والتبديل فيها إليهم، فإنما المعنى به التأويل» (حـ ٢ ص ١٠ ـ ١١) عن كتاب: «تاريخ العالم» تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٤٧.

(٣٩) مقدمة فى فقه اللغة العربية ـ ص ١٢٢.

(٤٠) نفس المرجع ـ ص ١٢٤.

(٤١) نفس المرجع ـ ص ٨.

(٤٢) نفس المرجع ـ ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٤٣) نفس المرجع ـ ص ٢٦.

(٤٤) عن دور السادات ورشاد رشدى فى مصادرة الكتاب، ذكر الأستاذ حازم هاشم أنه كتب فى جريدة «الشعب» يدعو لنقد كتاب الدكتور لويس عوض فيما يخص اللغة العربية والإسلام، فدعاه الدكتور رشاد رشدى بحجة أنه يريد استعارة نسخته من الكتاب، لأن الرئيس السادات طلب منه تقريرا ثم عرض عليه أن يتوسط بينه وبين أحمد بهجت ليسمح له بالكتابة فى مجلة الإذاعة على أن يكف حازم هاشم عن الكتابة فى جريدة «الشعب»، وبعد شهر ذهب حازم لاسترداد الكتاب فأطلعه رشاد رشدى على التقرير المرسل للسادات بعنوان: «ملاحظات عامة على كتاب

مقدمة فى فقه اللغة» فى وقت ظهور مقالات البدراوى زهران فى مجلة الإذاعة (أسرار جديدة حول مقدمة فى فقه اللغة العربية ـ القاهرة. ديسمبر ٩٢).

(٤٥) نشر هذا الفصل بعد اختصاره فى مجلة «العربى» الكويتية ـ ديسمبر سنة ١٩٩٦.

(٤٦) دكتور شكرى عياد مقال «عاشق العربية» مجلة «الهلال» ابريل ١٩٨٩.

(٤٧) كتاب «المتنبى» ص ٢٦.

(٤٨) عايدة الشريف، مذكرات شاهدة ربع قرن ـ مجلة الدوحة ـ عدد ٦٠.

(٤٩) فى حديث خاص معى أثناء زيارتى له يوم ١٩٩٠/٩/٢٩.

(٥٠) د. على شلش «المجلات الأدبية فى مصر» ص ٨٤ ـ ٩٢.

(٥١) عبد الرحمن شاكر «الثورة والحرية» ص ٦٢٢٦ من كتاب «دراسات عربية وإسلامية».

(٥٢) د. عبد العزيز الدسوقى «فى عالم المتنبى» ص ١٥٠.

(٥٣) د. عبد العزيز الدسوقى «فى عالم المتنبى» ص ١٥١.

(٥٤) د. عبد العزيز الدسوقى «فى عالم المتنبى» ص ١٧١.

(٥٥) رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا ص ٢٦.

(٥٦) كتاب «المتنبى» ط ٢ ـ ص ١٤٠.

(٥٧) «عاشق العربية» ـ الهلال ـ ابريل ١٩٨٩.

(٥٨) د. محمد كامل حسين «الشعر العربى والذوق المعاصر» ـ ١٩٧١ ـ منشورات الإذاعة.

(٥٩) الرسالة ـ السنة الثامنة ـ العدد ٣٤٠.

كتب للمؤلف

١ ـ بريخت Brecht ـ ١٩٧٢ ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ تأليف: رونالد جراى.

٢ ـ القضية ـ مسرحية ـ ١٩٨٧ ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٣ ـ المسرح وقضايا الحرية ـ دراسات نقدية ١٩٨٤ ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٤ ـ قضايا الإبداع والنقد ـ دراسة نقدية ١٩٨٦ ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٥ ـ ابن سينا القرن العشرين ـ ترجمة لحياة محمد كامل حسين ودراسة لأعماله ١٩٨٧ ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٦ ـ أمل دنقل ـ ترجمة لحياة الشعر ودراسة لشعره ١٩٨٧ ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٧ ـ المجنونة ـ كوميديا اجتماعية ـ ١٩٨٨ ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٨ ـ الموت وفارس الملك ـ مسرحية ـ ١٩٨٨ ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ تأليف: وولى شوينكا.

٩ ـ لويس عوض ومعاركه الأدبية ـ ١٩٩٤ ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٠ ـ الأسد والجوهرة ـ تأليف وولى شوينكا ـ وزارة الإعلام بالكويت ـ المسرح العالمى ـ ديسمبر ١٩٩٧.

الفهرس

رقم الايداع : ٩٨/٨٧٢٧

شركة الأمل للطباعة والنشر

ت : ٣٩٠٤٠٩٦